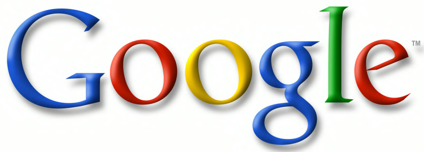
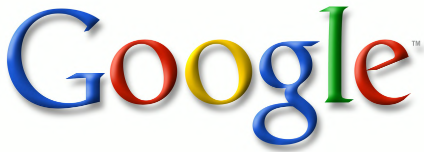
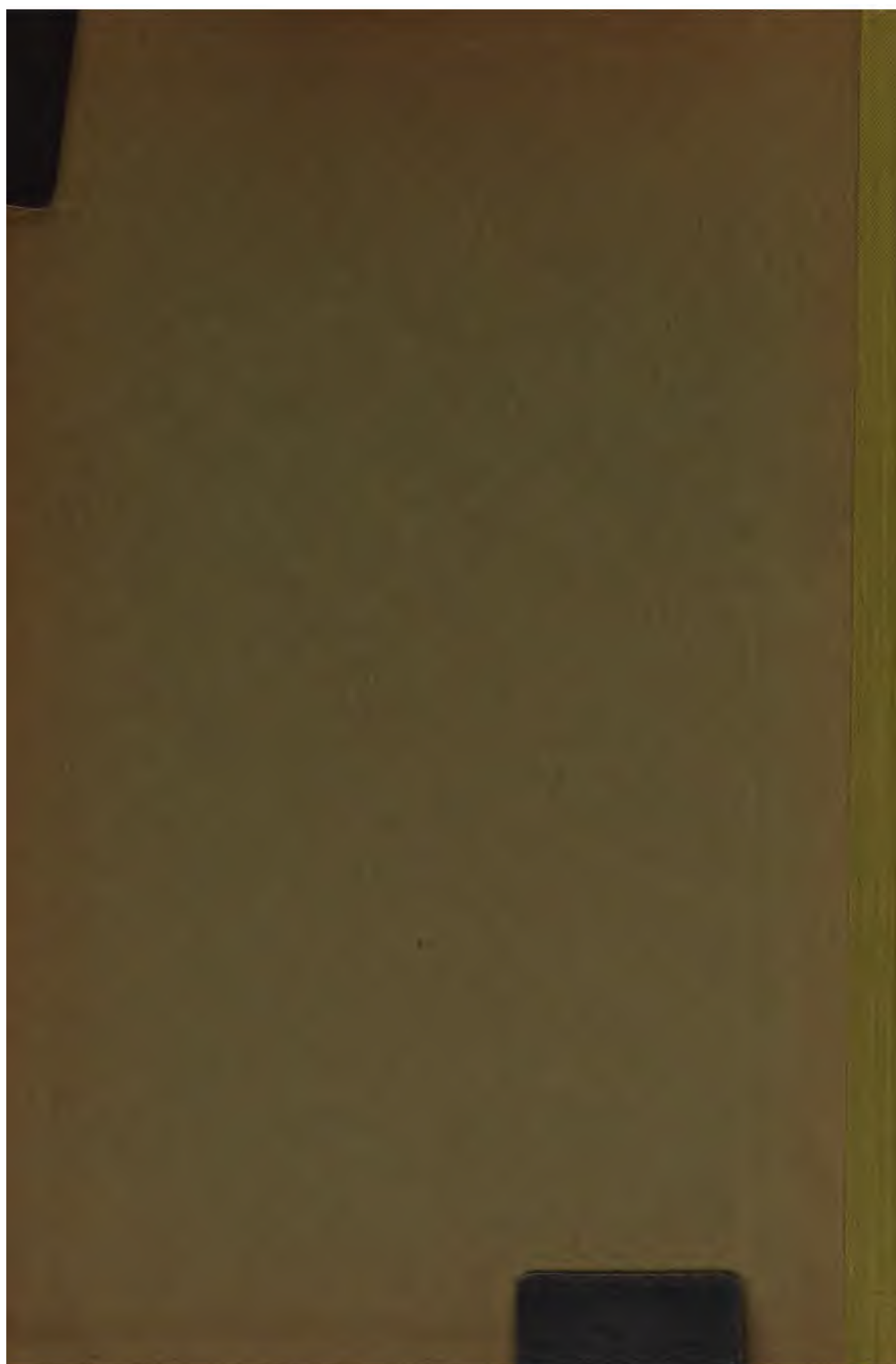
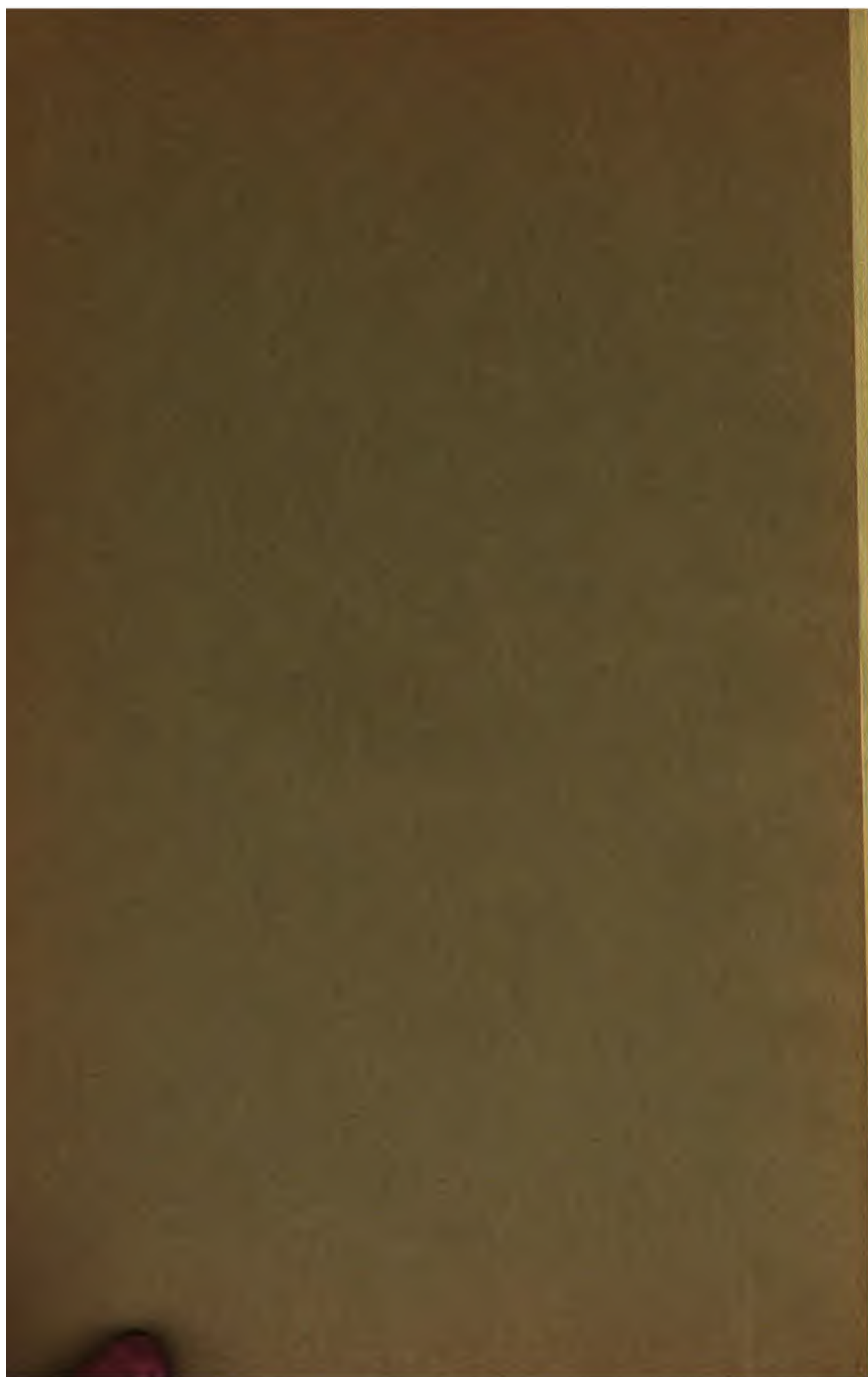


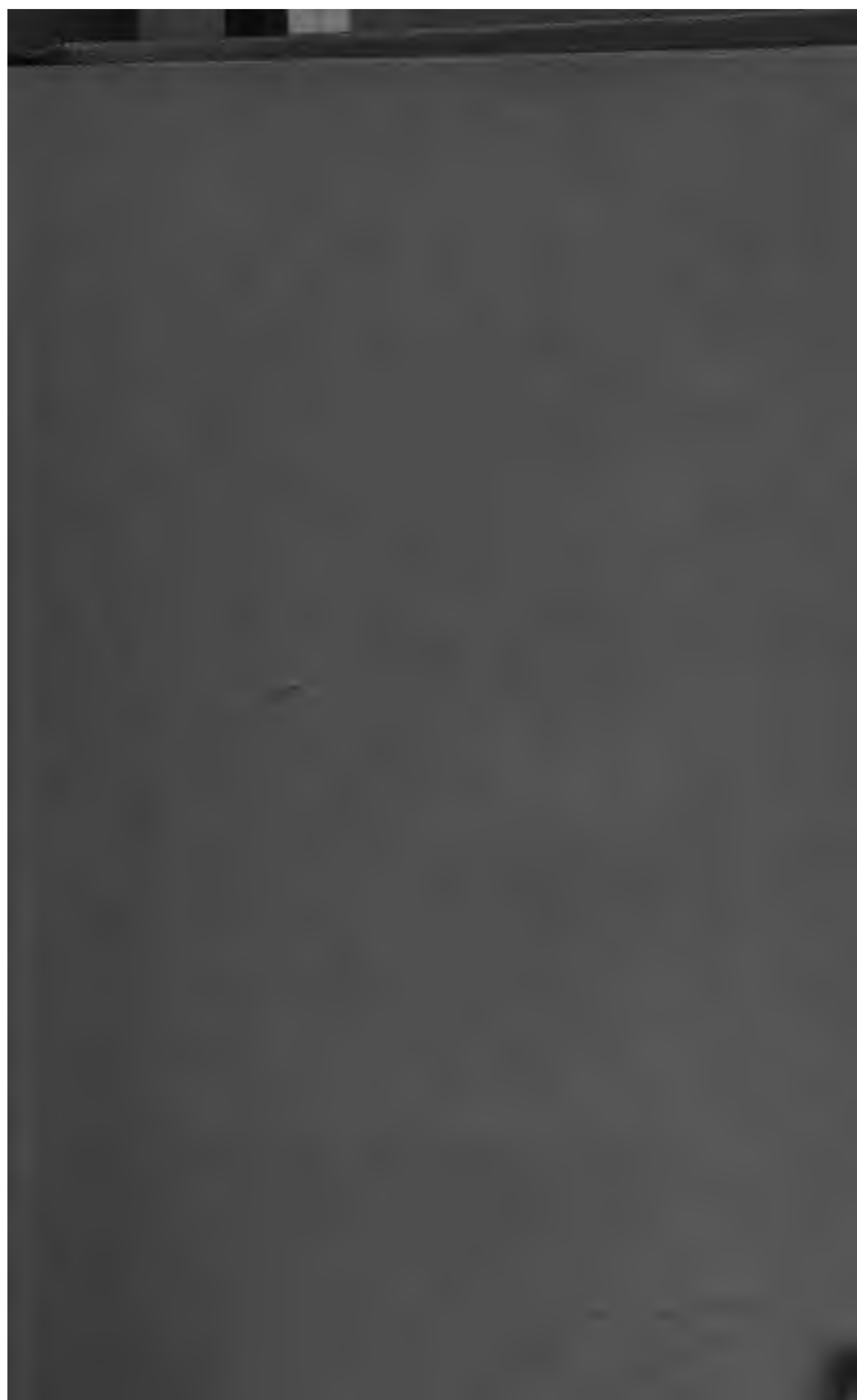












AMPHILOCHIUS VON IKONIUM

IN SEINEM VERHÄLTNIS

ZU DEN GROSSEN KAPPADOZIERN.

DARGESTELLT

VON

D. KARL HOLL,

A. O. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN TÜBINGEN.



TÜBINGEN UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK

1904.

INHALTSVERZEICHNIS.

Die literarhistorische Forschung, die neuerdings erfreulicherweise auch um die nachnicänischen Väter sich mehr als früher bekümmert, hat sich mit besonderem Eifer auf die unechten und zweifelhaften Schriften aus der Zeit von etwa 340 bis 430 geworfen. Sie kann sich jedoch nicht rühmen, auf diesem Gebiet schon viele gesicherte Resultate erreicht zu haben. Nirgends sind anfänglich mit grossem Beifall aufgenommene Hypothesen so rasch wieder in Misskredit gekommen, wie gerade hier. Zum Teil ist dieser geringe Erfolg in der Natur des Gegenstandes begründet. Eine Reihe von Umständen erschwert in dieser Periode die scharfe Erfassung und Unterscheidung der einzelnen schriftstellerischen Persönlichkeit, sobald es sich nicht um den grossen Gegensatz zwischen Häretikern und Orthodoxen, sondern um die verschiedenen Schattierungen der Orthodoxen handelt: die rhetorische Bildung, die die meisten Schriftsteller genossen haben und die ihrem Stil ein gleichmässiges Gepräge gibt, das grosse Gemeingut von überlieferten Problemen, Ideen, Deutungen von Schriftstellen, Ausflüchten und formelhaften Wendungen, die relative Toleranz, die die Orthodoxen während des heissen Kampfes mit Arianern, Pneumatomachen und Apollinaristen gegenüber den feineren Unterschieden in ihrer Mitte übten, — das alles breitet für uns einen gewissen Schleier über die in der Geschichte nicht stark hervorgetretenen Persönlichkeiten. Nimmt man dazu noch den Verlust wichtiger Schriften, die zur Orientierung dienen könnten, vor allem den unersetzlichen Verlust der Werke des Diodor von Tarsus, so ist zur Genüge erklärt, warum auf diesem Gebiet vieles im Dunkel bleiben muss.

Aber wenn man dagegen die imposante Zahl der erhaltenen und unzweifelhaft echten Schriften sich vergegenwärtigt, so

kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Ungewissheit der Resultate bei den dubia auch in einer ungenügenden Ausnützung dieses sicheren Materials ihren Grund haben möchte. Tatsächlich ist ja selbst das für literarische Orts- und Zeitbestimmung Wichtigste, die Geschichte der trinitarischen und christologischen Terminologie, bisher nur in grossen Zügen festgestellt. Wer für eine literarkritische Untersuchung Spezielleres wissen möchte, wer etwa erfahren möchte, wann der Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως aufkommt, wie die sogenannten hypostatischen Prädikate sich herausgebildet haben, ob sie wenigstens von einem gewissen Zeitpunkt an bei allen Schriftstellern übereinstimmen, wann man anfängt, Christus mit Vorliebe δεσπότης zu nennen, ob ὁμότιμος für Christus oder für den heiligen Geist gebraucht schwächer ist, als ὁμοούσιος, — ein Dutzend Fragen liesse sich anreihen —, der findet nirgends genügende Auskunft.

Das Interesse bei diesen Untersuchungen, speziell beim Studium der Entwicklung der trinitarischen und christologischen Terminologie, ist kein bloss literarhistorisches. Die begriffliche Ausgestaltung dieser Dogmen ist ein bedeutsamer Abschnitt in der grossen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Hellenismus. Bei dem Versuch, diese Lehren exakt auszuarbeiten, tritt das längst begründete Verhältnis der christlichen Theologie zur antiken Philosophie in ein neues Stadium. Denn in diesem Moment musste man zu einem Philosophen bewusste Stellung nehmen, den man bis dahin in der Theologie kaum beachtet hatte, zu dem Logiker Aristoteles. Die Schöpfer des Trinitätsdogmas, die Kappadozier, haben, durch den Vorgang der Arianer gezwungen, zuerst sich auf aristotelische Schulbegriffe eingelassen. Aristoteles hat in der Geschichte der christlichen Theologie eine höchst merkwürdige Rolle gespielt. Immer ist er von der Kirche mit dem stärksten Misstrauen empfangen worden [1]) und jedesmal ist er trotzdem eingedrungen; mit leidenschaftlichem Hass verjagt, hat er sich sofort wieder als der Unentbehrliche erwiesen. Nicht immer war es freilich dasselbe, was

1) Ich erinnere an die charakteristische Art, wie schon der Fragmentist bei Eus. V, 28 sich über die aristotelische Dialektik der Monarchianer äussert.

bei den christlichen Theologen gegen Aristoteles reagierte. Aber jedesmal offenbaren sich in der Auseinandersetzung mit Aristoteles Stimmungen, die sonst nur im Verborgenen wirkten. Auch für unsern Zeitpunkt trifft das zu. In der Haltung der christlichen Theologen gegenüber Aristoteles tritt eine Seite ihres Verhältnisses zur antiken Philosophie zu Tage, die sonst nirgends so deutlich zum Vorschein kommt. Harnack hat in seiner Dogmengeschichte in nie wieder zu vergessender Weise gezeigt, wie das Christentum in der alten Zeit auf allen Gebieten des Lebens Anschluss an die Formen der Antike suchte. Aber an seine Darstellung könnte sich das Missverständnis knüpfen, als ob das Christentum sich einfach unter die bestehenden Formen gebeugt und auf den Bestandteil seines Gehalts, der sich in ihnen nicht wiedergeben liess, verzichtet hätte. Es lässt sich auf dogmengeschichtlichem Gebiet vielleicht am klarsten zeigen, dass dem nicht ganz so ist. Wenn man die Stimmung studiert, in der die Kappadozier sich den präzisen Schulbegriffen des Aristoteles nähern, so gewahrt man bei ihnen ein starkes Gefühl des Unbehagens. Man täte ihnen Unrecht, wenn man diese Abneigung nur darauf zurückführen wollte, dass Aristoteles ihnen als Patron der Arianer erschien, oder dass sie der Dialektik der Arianer gegenüber in Verlegenheit gerieten. Der wahre Grund ist die instinktive Empfindung, dass die antiken metaphysischen und psychologischen Schemata zu eng sind, als dass sich die christlichen Ideen darein zwängen liessen. An den exakten Begriffen des Aristoteles trat ihnen das deutlicher entgegen, als bei einem andern Philosophen. Die christliche Anschauung von der Bedeutung und der Art der Persönlichkeit und die darauf ruhende christliche Idee vom Verhältnis des Geistigen zur Natur sträubten sich gegen eine Metaphysik, die das geistige Wesen nur als ein Ding spezieller Art mit bestimmten Eigenschaften deutete. Man spürt denselben inneren Widerwillen in einer späteren Phase, in der Zeit des Philoponus und der skythischen Mönche. Diese Empfindung geht nicht vollständig unter, wenn man sich dazu entschliesst, mit dem Aristotelismus zu kapitulieren. Sie veranlasst und ermutigt die Versuche, die philosophische Terminologie weiterzubilden. Die Differenzierung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις

ist ein erster Schritt, der weitere zur Folge hat: das Problem von Ding und Eigenschaft, von Individuum und Gattung wird komplizierter (sind die „hypostatischen" Unterschiede συμβεβηκότα und in welchem Sinn?); der neue Begriff von ὑπόστασις ermöglicht eine Umdeutung des Sinns von ἐνυπόστατος, eine neue Definition des Verhältnisses von ὑπόστασις und φύσις resp. φύσεις u. s. w. Den späteren Griechen ist es ganz deutlich zum Bewusstsein gekommen, dass die christliche Theologie innerhalb der antiken Begriffe Neubildungen erzeugt hat. Johannes Damascenus[1]) hat mit gutem Bedacht in seiner πηγὴ γνώσεως das erste Buch der Erläuterung der philosophischen Hilfsbegriffe gewidmet. Er bringt damit deutlich die Erkenntnis zum Ausdruck, dass das Dogma mit Hilfe der Philosophie konstruiert ist; aber er versäumt nicht, gleichzeitig auch den Unterschied der theologischen und der philosophischen Terminologie hervorzuheben. Wo es notwendig war, macht er die Anmerkung, dass die ἅγιοι πατέρες die Termini anders definieren und verwenden, als die ἔξω φιλόσοφοι. Diese Umformungen sind freilich vom rein philosophischen, wie vom religiösen Standpunkt aus nur Missgebilde. Aber sie erscheinen in anderem Lichte, wenn man sie als Glieder in dem historischen Gesamtprozess würdigt. In ihnen verkörpert sich das Bestreben, die Eigenart des Christentums trotz der antiken Schemata zu behaupten, sie hielten die Erinnerung daran wach, dass in der Tiefe noch grosse ungelöste Fragen ruhen, sie bildeten die Grundlage für die weiter bohrende Arbeit der abendländischen Scholastik und damit eine unerlässliche Voraussetzung für die Entstehung der modernen Philosophie und Theologie.

Man kann denselben Prozess einer leise sich vollziehenden Weiterentwicklung auch an anderen geschichtlichen Formen studieren: bei der Kaiseridee, bei der Heiligenverehrung (soweit Heilige an Stelle früherer Götter treten), an den Rechts-

1) Johannes Damascenus war nicht der erste, der das bemerkte. Seine Arbeit im ersten Teil der πηγὴ γνώσεως ruht, wie mir scheint, auf jener Literatur der ὅροι, die teils unter dem Namen des Clemens, teils unter dem des Maximus Konfessor oder unter noch anderen geht. Sie ist handschriftlich in vielen Bibliotheken vorhanden und verdiente es wohl, einmal näher untersucht zu werden.

anschauungen — überall lässt sich zeigen, dass das Christentum nicht aufnimmt, ohne in seinem Sinn zu verändern. An keinem Punkte ist freilich ein Durchbruch erfolgt. Um das unternehmen zu können, dazu war das Griechentum zu alt. Aber die Ansätze, die es zu entwickeln vermocht hat, sind darum doch des Interesses wert.

Die Notwendigkeit, der Geschichte des Trinitätsdogmas bis in ihre Einzelheiten nachzugehen, hat sich mir bei den Vorstudien für die Neuherausgabe des Epiphanius aufgedrängt. Der stark korrumpierte Text des Epiphanius erfordert zu seiner Wiederherstellung auch eine Rücksichtnahme auf die dogmatischen Einzelprobleme und den Sprachgebrauch der Zeit. Zur Beleuchtung seiner dogmatischen Stellung kommen natürlich in erster Linie (in vieler Hinsicht als Kontrast) die Kappadozier in Betracht. Bei der Beschäftigung mit ihrer Theologie bin ich selbst erst inne geworden, dass einer der Männer, die man zu diesem Kreise rechnet, Amphilochius von Ikonium, in der Dogmengeschichte ganz übergangen wird. Ein näheres Studium seines literarischen Nachlasses hat mich davon überzeugt, dass das nicht ohne Schaden für die Sache war.

Bei Amphilochius von Ikonium ist die Forschung noch kaum über den Punkt hinausgekommen, bis zu welchem Tillemont und die Mauriner (vor allem Clemencet in der vita Greg. Naz.) sie geführt haben: die Daten seines Lebens, soweit sie aus den vorhandenen Quellen erkennbar sind, sind mit annähernder Genauigkeit festgestellt; von den ihm zugeschriebenen Werken wird der grösste Teil für unecht erklärt und der verbleibende Rest keiner gründlichen Beachtung gewürdigt. Auch die beiden Neueren, die über Amphilochius geschrieben haben, J. B. Lightfoot im Dict. of christ. Biogr. und Loofs in der prot. Realencyklopädie, sind dabei stehen geblieben. Loofs geht im Anfang seines Artikels (RE [3]I, 464) in seinem Urteil über Amphilochius so hoch, dass er meint, A. hätte mehr als Gregor von Nyssa Anspruch darauf, als der Dritte unter den grossen Kappadoziern zu gelten, schliesst aber doch etwas resigniert: „eine neue Untersuchung über die verlorenen Schriften des A. wird ... vielleicht nicht nutzlos sein".

Ich rekapituliere zunächst, was über das Leben des Amphilochius den Quellen zu entnehmen ist. Zu dem, was Tillemont, die Mauriner und Lightfoot erarbeitet haben, ist nur weniges nachzutragen[1]).

Amphilochius gehört dem Kreis der grossen Kappadozier von Haus aus nicht nur durch die gemeinsame Landsmannschaft, sondern höchst wahrscheinlich auch durch nahe verwandtschaftliche Beziehung zu Gregor von Nazianz an. Das erstere, dass er geborener Kappadozier war, ergibt sich aus Bas. ep. 161; M. 32, 629 B. Genauer bezeichnet Greg. Naz. carm. l. II sect. 2 epit. 105 und 106 (M. 38, 66) Diocäsarea-Nazianz[2]) als Heimat wenigstens des Vaters unseres Amphilochius. Seine Vetterschaft mit Gregor von Nazianz darf seit Clemencet's Nachweis (praef. gen. seiner Ausgabe pars II § 5; M. 35, 81 ff.) als gesichert gelten[3]).

1) Das Material hat sich seit der Zeit der Mauriner nicht vermehrt. Quellen sind in erster Linie die Briefe der drei Kappadozier; dazu kommen die gelegentlichen Erwähnungen bei einer Anzahl Späterer. Ueber die historische Wertlosigkeit der vita Amphilochii (M. 116, 955 ff.) ist kein Wort zu verlieren. Das Gleiche gilt von der historia adversus Arianum Eunomiumque et Macedonium (M. 39, 13 ff.). Die letztere scheint mir auf der vita Amphilochii zu ruhen, wenngleich sie nicht ein einfacher Auszug aus ihr ist. Aber die Erzählung der historia wird stellenweise erst durch die vita verständlich. Zwischen beiden Formen steht die (noch ungedruckte) Rezension, die der cod. Paris. 1021 (Omont, Inv. sommaire I, 204) enthält. Hier steht nur am Schluss noch die kecke Behauptung f. 208v: ἐγὼ δὲ ῥιήνιος ὁ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγιωτάτου ἀμφιλοχίου εὐλογηθεὶς μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος ὢν παρακολουθήσας τὸν ἅγιον ἐν παντὶ τόπῳ καὶ τρόπῳ, ὃς καὶ ἐπιστοληφόρος εἰμὶ πρὸς τὸν ἅγιον καὶ μέγαν βασίλειον, συνεγραψάμην πάντα ταῦτα(!) μετὰ ἀκριβείας καὶ φόβου θεοῦ. Es lohnt sich nicht der Mühe, das Verhältnis dieser Rezension zur vita und zur historia hier näher darzulegen. — Ich füge hier gleich an, dass der cod. Paris. 1195 (Omont, Inv. sommaire I, 260), auf den Cave, hist. lit. ed. Bas. I, 253 nach Labbe hinwies, nicht, wie Cave hoffte, eines der verlorenen Werke des Amphilochius enthält, sondern (auf f. 440r ff.) nur den Text der hist. adv. Arianum Eunomiumque et Macedonium. — Die beiden Handschriften sind mir von der Pariser Nationalbibliothek mit gewohnter Liebenswürdigkeit zur Verfügung gestellt worden. Ich spreche dafür hier den geziemenden Dank aus.

2) Vergl. Ramsay, the hist. geogr. of Asia Minor p. 285.

3) Es ist allerdings auffallend, dass Gregor von Nazianz selbst dieses Verwandtschaftsverhältnis nie hervorhebt, auch da nicht, wo man dies

Aber Amphilochius war wohl beträchtlich jünger als Gregor von Nazianz und Basilius. Das ist schon aus dem väterlichen Ton zu schliessen, in dem die beiden von ihm reden. Gregor von Nazianz rühmt ihm in zwei Briefen, die cr. 371 verfasst sind, nach, dass er über sein Alter hinaus verständig sei (ep. 22; M. 37, 57 A ὑπὲρ τοῦ τιμιωτάτου υἱοῦ Ἀμφιλοχίου — τὸ πρεσβυτέραν τῆς ἡλικίας ἔχειν τὴν φρόνησιν, vergl. ep. 23; M. 37, 57 C). Und Basilius sagt in seinem Begrüssungsschreiben an den neugeweihten Bischof (Anfang 374)[1]) ep. 161; M. 32, 629 C πατρικοῖς σπλάγχνοις πᾶσα εὐκαιρία ἐστὶ περιπτύσσεσθαι τέκνον ἀγαπητόν. Wenn man erwägt, dass Basilius im Jahr 374 selbst erst etwa 44, Gregor (vergl. Loofs RE^3 VII, 140) 371 etwa 42 Jahre alt war, so kann Amphilochius im Jahr 374 das normale Alter für den Bischof[2]) kaum überschritten und 371 das 30. Lebensjahr wohl noch nicht erreicht haben. Seine Geburt wird also zwischen 340 und 345 zu setzen sein. Er ist dann etwa gleichaltrig mit Gregor von Nyssa, wohl noch etwas jünger als dieser.

Dieser Ansatz stimmt auch mit einer andern Berechnung überein. Wenn Amphilochius beim Antritt des Bischofsamts nur etwa 30 Jahre alt gewesen ist und doch vorher, wie feststeht, ziemlich lange im weltlichen Beruf als Rhetor tätig war[3]),

fast erwartet, so namentlich ep. 13; M. 37, 45 B. Hier sagt Gregor anstatt dessen: καίτοι ἐχρῆν παντὸς μᾶλλον (sc. συγγενέσθαι ἡμᾶς) καὶ δι' ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ διὰ τὴν ἐκ πατέρων φιλίαν. Allein gegen die von Clemencet vorgeschlagene Identifizierung des Philtatius, der Gregor's Grossvater mütterlicherseits ist (carm. l. II sect. 2 epit. 99; M. 38, 60 Νόννη — seine Mutter — Φιλτατίου), mit dem gleichnamigen Grossvater des Amphilochius (carm. l. II sect. 2 epit. 107; M. 38, 66 von Amphilochius, dem Vater, υἱέα Φιλτατίου Γοργονίας τε μέγαν) lässt sich nichts Triftiges einwenden; sie ist vielmehr durch eine Reihe anderer Beobachtungen noch zu stützen (vergl. Clemencet). Gregor's Schweigen über die Verwandtschaft lässt sich so erklären, dass ihm die persönliche Beziehung wichtiger ist, als das natürliche Band.

1) So nach Loofs, Eustathius von Sebaste. Halle 1898. Die Chronologie der Basiliusbriefe ist durch diese Arbeit wohl definitiv festgestellt. Die paar Kleinigkeiten, in denen ich von Loofs abweichen möchte, kommen für Amphilochius nirgends in Betracht.

2) Mindestens 30 Jahre, gemäss der Vorschrift für den Presbyter Neocaes. c. 11.

3) Das zeigt der Brief des Heraklides an Amphilochius Bas. ep. 150;

so muss er sehr jung in diese Stellung eingetreten sein. Das aber lässt sich plausibel machen. Der wenig ältere [1]) Bruder des Amphilochius, Euphemius, der als Zwanziger starb, ist schon Rhetor gewesen, als ihn der Tod hinwegnahm [2]). Amphilochius, der mit ihm ziemlich gleichen Schritt hielt, wird nicht viel später, als er, in den praktischen Beruf gegangen sein.

Amphilochius ist, als er wie sein Bruder sich für die rednerische Laufbahn entschied, dem Beispiel des Vaters nachgefolgt. Der alte Amphilochius war selbst ein in seiner Heimat angesehener Rhetor (vergl. die epitaphia 103—109 Gregor's M. 38, 64 ff. und Lib. ep. 584; ed. Wolf p. 282). Bei ihm wird der Sohn den ersten Unterricht erhalten haben [3]). Auf seinen weiteren Studiengang werfen einige, merkwürdigerweise bisher gar nicht verwendete Briefe des Libanius ein interessantes Licht, die epp. 549, 584, 585 a, 1226; ed. J. Chr. Wolf. Amsterdam 1738 p. 267, 282 f. und 581 f. [4]). Man lernt aus ihnen, dass Amphilochius zusammen mit seinem Bruder in Antiochia Schüler des Libanius gewesen ist. Der Vater, der Jugendfreund und

---

M. 32, 601 B ἡμεῖς οἱ πολὺν χρόνον ἐνεθισθέντες τῇ ἀγορᾷ. Heraklides spricht allerdings zunächst von sich selbst; aber die Worte gelten gewiss auch dem Amphilochius. Er will ja nicht bloss sich rechtfertigen, sondern den Amphilochius für einen ähnlichen Entschluss gewinnen. Man beachte auch, dass Heraklides eben vorher von seiner νεότης gesprochen hat. Er ist offenbar gleichen Alters mit Amphilochius.

1) Dass Euphemius der ältere ist, ergibt sich aus der Reihenfolge carm. l. II sect. 2 epit. 28; M. 38, 24 f. — Dasselbe Epitaph lehrt, dass der Altersabstand gering ist; denn Gregor schildert die beiden als ein Dioskurenpaar.

2) carm. l. II sect. 2 epit. 29; M. 38, 25 ῥήτωρ ἐν ῥητῆρσιν; epit. 30; M. 38, 25/26 εἰκοσετὴς . . . ἦλθ' ὑπὸ γαίην.

3) Auch Gregor von Nazianz war Schüler des alten Amphilochius epit. 104; M. 38, 65.

4) An der Echtheit der Briefe ist nicht zu zweifeln. Dass die ep. 1226 an Amphilochius von Ikonium gerichtet ist, haben Wolf und Sievers (Leben des Libanius S. 291) anerkannt. Man beachte, wie genau die von Libanius berührten Einzelheiten mit unserem Amphilochius übereinstimmen: p. 582 ἕως μὲν οὖν ἤκουον ἐν ἀγρῷ σε καθῆσθαι καὶ τὸ ῥεῦμα ἑστάναι τὸ πολὺ ἐκεῖνο καὶ καλόν. — Für die epp. 549, 584, 585 a hat Wolf, weil hier von Söhnen die Rede sei, einen andern Amphilochius postulieren zu müssen geglaubt. Das ist richtig. Nur ist dieser nicht weit zu suchen. Der Adressat ist offenbar der alte Amphilochius.

Mitschüler des Libanius war, hatte sie dorthin geschickt, vergl. Libanius über den alten A. ep. 584; p. 282: καὶ γὰρ ἐμὸς συμφοιτητὴς καὶ σὸς (Olympianus) συστρατιώτης καὶ παιδευτὴς δεξιὸς καὶ παίδων πατὴρ ἀρχούντων εἰς τιμὴν πατρί. Libanius hat die beiden Schüler geschätzt; über ihre Gaben spricht er sich in den genannten Briefen in den höchsten Tönen aus. Charakteristischer ist, was er uns durch sein Schweigen erraten lässt. Libanius scheint keine Hoffnung gehegt zu haben, sie im Sinn des Hellenismus beeinflussen zu können. Nirgends berührt er in seinen Urteilen über die beiden Studenten diesen Punkt. Auch später hat er selbst der Erhebung des Amphilochius zum Bischof der christlichen Kirche nur die gute Seite abzugewinnen sich bemüht (ep. 1226; ed. Wolf S. 581), ohne etwas von „Abfall" zu erwähnen. Kühle gegenüber dem Christentum ist es also wohl nicht gewesen, wenn der alte Amphilochius seine Söhne dem Libanius an's Herz legte (ep. 549; ed. Wolf S. 267).

Es ist zu vermuten, dass dieses Studium in Antiochia bei Libanius der einzige akademische Unterricht gewesen ist, den Amphilochius genossen hat. Der Ton, in dem Libanius von Amphilochius spricht, die Art namentlich, in der er ihn noch im Jahr 374 als seinen Schüler in Anspruch nimmt, macht das wahrscheinlich. Unmittelbar nach Abschluss dieser Lehrzeit muss er nach Konstantinopel[1]) gegangen sein, um den praktischen Beruf als Rhetor aufzunehmen. Die Zeit ist annähernd zu bestimmen aus einem Brief, den Gregor von Nazianz kurz nach dem Beginn seiner Tätigkeit[2]) als Gerichtsredner an ihn richtete (ep. 9). Da Gregor, als er diesen Brief schrieb, schon Presbyter war[3]), ist das Jahr 362 der terminus a quo (vergl. Loofs, RE[3] VII, 142). Aus dem Inhalt des Briefes ergibt sich ein Anhaltspunkt für eine

1) Der Ort ist nirgends angegeben; aber Konstantinopel ist um der gleich zu berührenden Affaire willen das Wahrscheinlichste (so schon Lightfoot). Wenn Gregor für Amphilochius ein gutes Wort bei dem praefectus urbi Sophronius einlegt (ep. 22; M. 37, 57), so muss es sich um ein in Konstantinopel begangenes Vergehen handeln.

2) ep. 9: M. 37, 36 B. Für den Sinn des Pindarworts, mit dem Gregor beginnt, vergl. ep. 204; M. 37, 337 B.

3) Wie schon Tillemont (Mémoires ed. Ven. IX p. 618) bemerkte, folgt das aus dem Ausdruck συνδιάκονος, den Gregor von Euthalius gebraucht ep. 9: M. 37, 36 B.

noch genauere Datierung. Wenn Gregor sagt, der so hoch zur Steuer herangezogene Diakon würde sehr unbillig behandelt, μὴ τυγχάνων τῆς τῶν καιρῶν φιλανθρωπίας καὶ τῆς δεδομένης τοῖς ἱερατικοῖς παρὰ τῶν βασιλέων τιμῆς (ep. 9; M. 37, 36 B), so sind die Zeiten Julian's vorüber und dem Christentum freundlich gesinnte Herrscher (man beachte den Plural!) wieder am Ruder. Diese Wendung scheint aber noch nicht lange eingetreten zu sein. Darnach wäre der Brief etwa im Jahr 364 geschrieben, und jedenfalls nicht mehr als ein Jahr früher, wohl erst nach Julian's Tod, ist Amphilochius in Konstantinopel aufgetreten.

Der junge Gerichtsredner muss sich bald eine Stellung gemacht haben. Die Bitte Gregor's in einem späteren Brief (ep. 13; M. 37, 45), er möge, wenn er seinem Schützling nicht dienen könnte, wenigstens nicht der Gegenpartei sich leihen, zeigt, wie respektabel seine Unterstützung und seine Gegnerschaft war.

Sechs bis sieben Jahre hat Amphilochius in Konstantinopel gewirkt, als im Jahr 370/71 [1]) seine Position durch eine Unvorsichtigkeit, die er sich zu Schulden kommen liess, stark erschüttert wurde. Man erfährt davon durch Briefe Gregor's von Nazianz (epp. 22, 23, 24). Leider lässt Gregor's Gewohnheit, alles, wovon er spricht, zu umschreiben, nur Umrisse erkennen. Es war eine Geldangelegenheit (ep. 22; M. 37, 57 A). Amphilochius hat sich, durch seine Freundschaft mit einer bedenklichen, von ihm nicht durchschauten Persönlichkeit verleitet, auf eine faule Sache eingelassen (ep. 23; M. 37, 57 C). Gregor ist warm für die Ehre seines Vetters eingetreten und es scheint, dass es ihm gelang, den Amphilochius zu retten. Damals sind sie wohl erst recht einander nahe gerückt.

Aber Gregor hat diese Gelegenheit auch benutzt, um seinem jungen Freund den Gedanken nahe zu legen, sich jetzt überhaupt von weltlichen Geschäften zurückzuziehen und „Gott zu dienen". Gregor hat sich später gerühmt, dass er zusammen

1) Die Zeitbestimmung hängt ab von der Chronologie der Stadtpräfekten von Konstantinopel. Sophronius, bei dem sich Gregor für Amphilochius verwendet (ep. 22; M. 37, 57), wird von den Aelteren nach Gothofredus auf das Jahr 369 gesetzt. Gwatkin (studies of Arianism p. 283) schiebt ihn auf das Jahr 370 oder 371.

mit der heiligen Thekla[1]) den Amphilochius „Gott zugeführt" habe (carm. l. II sect. 2 an Olympias v. 102; M. 37, 1550 A Ἀμφιλόχου, τὸν ἔπεμψα θεῷ, Θέκλῃ γε σὺν ἁγνῇ). Die Annahme, dass diese seelsorgerliche Einwirkung Gregor's auf Amphilochius im Zusammenhang mit jenem Missgeschick erfolgte, legt sich von selbst nahe. Man kann sie um so zuversichtlicher aussprechen, als Gregor ja ein Erlebnis seines Bruders Cäsarius im gleichen Sinn verwertet hat[2]). Bei Amphilochius selbst mochten auch Gründe der Pietät den Entschluss, Konstantinopel zu verlassen, befürworten. Der Vater zu Hause war jetzt völlig vereinsamt. Die Mutter Livia war noch vor Euphemius gestorben (carm. l. II sect. 2 epit. 27; M. 38, 24). Das dritte der Geschwister, Theodosia, hat sich wohl um diese Zeit nach Konstantinopel verheiratet[3]). Vielleicht hat der alte Amphilochius ausdrücklich darauf gedrungen, dass der einzige ihm Verbliebene nun ihm zur Seite stehe[4]); jedenfalls hat der Sohn anerkannt, dass eine Kindespflicht für ihn vorliege (Heraklides an Amphilochius bei Bas. ep. 150; M. 32, 605 C εἰ μή σε κατεῖχεν ὁ δεσμὸς τῆς γηροκομίας τοῦ πατρός). Aber es bedurfte wohl dieser äusseren Aufforderungen nicht, um Amphilochius zum Aufgeben seines Berufs in Konstantinopel zu bewegen. Er war ihm schon innerlich entfremdet. Das mönchische Ideal, das jetzt eben unter den Gebildeten mächtige Fortschritte machte, hat auch ihn angezogen. Anscheinend noch in Konstantinopel[5]) hat Amphilochius mit einem Freund Heraklides

1) Warum Gregor die heilige Thekla mitnennt, ist nicht recht deutlich. Man erinnert sich daran, dass Gregor immer ein warmer Verehrer der heiligen Thekla gewesen ist und dass er sich einmal auf Jahre nach Seleucia zurückgezogen hat. Aber ist Amphilochius damals nach Seleucia gewallfahrtet oder ist Thekla nur die ideale Helferin bei dem Entschluss gewesen?

2) Man vergleiche auch die epp. 178 und 179 an Eudoxius M. 37, 289 ff.

3) Sie hat dort die hauptsächlich aus der Geschichte des Chrysostomus bekannte Olympias erzogen, Greg. Naz. an Olympias carm. l. II sect. 2 v. 97 ff.; M. 37, 1549.

4) Das darf man aus der Art schliessen, wie der alte Amphilochius die Wahl seines Sohnes zum Bischof aufnahm (Greg. Naz. ep. 63; M. 37, 124 f.).

5) Bas. ep. 150; M. 32, 601 B scheint vorauszusetzen, dass Heraklides

eine ähnliche Verabredung getroffen, wie seinerzeit Basilius mit Gregor von Nazianz (Heraklides bei Bas. ep. 150; M. 32, 604 A ἐπειδὴ δὲ συνθηκῶν ἐμνήσθης). In jugendlichem Feuer entschieden sich die beiden für das strengste, anachoretische Ideal (ib.; M. 32, 605 C τὰ μὲν γὰρ σπήλαια καὶ αἱ πέτραι ἀναμένουσιν ἡμᾶς). Die Rücksicht auf seinen Vater zwang freilich den Amphilochius, vorläufig diesen Plan zurückzustellen. Er begab sich, als er Konstantinopel verliess, zunächst nach Hause. In Ozizala[1]), wohl auf einem Landgut seines Vaters, hat er die nächsten Jahre verlebt.

Aber während er seine Kindespflicht erfüllte, verlor er sein mönchisches Ideal nicht aus dem Auge. In der Stille beschäftigte er sich schon mit den Einzelheiten der Durchführung, um, sobald der Vater stürbe, den Uebergang zum Mönchsleben vollziehen zu können. Dabei stiess er jedoch auf einzelne Fragen, bei denen es ihm gut schien, den Rat eines Erfahrenen einzuholen. Basilius von Cäsarea war hiefür die gegebene Auktorität. An ihn schickte Amphilochius, da er seinen Vater auch auf kurze Zeit nicht verlassen mochte, seinen Freund Heraklides, um sich von ihm Weisung geben zu lassen (ep. 150; M. 32, 604 C ἀνήνεγκα περὶ ὧν ἐπέταξεν ἡμῖν ἡ λογιότης σου). In den Respekt vor Basilius mischte sich jedoch bei beiden eine geheime Furcht. Basilius war ihnen persönlich noch unbekannt[2]); aber es kann ihnen nicht verborgen geblieben sein, welche Stellung Basilius in der Frage einnahm, ob Anachoretentum oder Könobitentum das rechte Mönchsideal sei. Man merkt, wie sie sich fürchteten, von ihm vergewaltigt und von ihrem Entschluss zum Anachoretentum abgedrängt zu werden.

---

und Amphilochius mit einander am selben Ort als Rhetoren gewirkt haben. Jedenfalls liegt der erste Entschluss in der Zeit der ep. 150 schon eine beträchtliche Weile zurück (M. 32, 601 A τῶν ὁμιληθέντων ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους ποτέ).

1) Ueber die Lage von Ozizala vergl. Ramsay hist. geogr. of Asia Minor p. 295 und p. 20.

2) Heraklides wünscht am Schluss seines Schreibens (ep. 150; M. 32, 605 C), dass auch Amphilochius den Basilius persönlich kennen lernen möchte. — Daraus folgt, um dies vorauszunehmen, dass die Briefe 25—27 des Gregor von Nazianz hinter den Brief des Heraklides an Amphilochius (Bas. ep. 150) zu setzen sind. Lightfoot hat dies nicht genügend beachtet.

Heraklides nähert sich darum dem Basilius vorsichtig; er sucht ihn nicht in seiner Wohnung auf; er geht in das ausserhalb der Stadt gelegene πτωχοτροφεῖον, um dort auf neutralerem Boden eine Begegnung herbeizuführen. Aber alle Vorsicht war vergeblich. Aus dem Brief, den Heraklides nachher an Amphilochius schreibt, spürt man den ganzen herzbezwingenden Eindruck heraus, den die gesammelte und entschiedene Persönlichkeit des Basilius auf begeisterungsfähige Gemüter machte. Heraklides ist ein anderer geworden; er redet nicht bloss ganz im Sinn, sondern selbst in den Worten des Basilius. Er ist überzeugt, dass für ihn nicht freies Anachoretentum, sondern Erziehung durch eine reife Persönlichkeit das Richtige ist[1]). Darum bleibt er bei Basilius. Amphilochius war darüber zuerst empört. Er warf dem Heraklides Treulosigkeit vor (M. 32, 604 A) und beschuldigte ihn, dass er jetzt doch wieder zum δημόσιος βίος zurückgekehrt sei (601 A). Der von einer leisen Ironie durchzogene Brief des Heraklides sänftigte seinen Zorn. Dem Wunsch, den Heraklides ausgesprochen hatte, Amphilochius möchte von seinem Vater sich Urlaub erbitten und selbst auf einige Zeit nach Cäsarea kommen, hat er nachgegeben. Ein paar Billete, die Gregor von Nazianz ihm in dieser Periode schrieb (epp. 25—27), setzen voraus, dass Amphilochius den Basilius aufgesucht hat und dass der Starke ihn ebenso übermochte, wie seinen Freund (Greg. Naz. ep. 25; M. 37, 61 A τὸν μέγαν Βασίλειον δεξιούμεθα, οὐ μὴ βουληθῇς, ὥσπερ ἐπειράθης κεχορεσμένου φιλοσοφοῦντος, οὕτω πειραθῆναι πεινῶντος καί δυσχεραίνοντος).

Mönch im eigentlichen Sinn ist Amphilochius jedoch nicht geworden[2]). Er blieb bei seinem Vater[3]). Es hat sich zwi-

1) Die Ratschläge, die Basilius ihm erteilt, entsprechen ganz den Grundsätzen, die Basilius in seinen Regeln niedergelegt hat. Ich möchte besonders hervorheben, dass man auch hier wieder sieht, wie die Anschauung des Basilius über Wohltätigkeit von der sonst in der griechischen Kirche herrschenden abweicht (vergl. K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt S. 169 A. 3). Basilius verlangt, was sonst verboten wird, eine διάγνωσις τοῦ ἀληθῶς δεομένου und missbilligt in den schärfsten Ausdrücken ein gedankenloses Wegwerfen des Besitzes (ib.; M. 32, 605 B).

2) Dies ist einer der Punkte, wo die Legende von Amphilochius in grellem Widerspruch zu den beglaubigten Tatsachen steht.

3) Greg. Naz. ep. 63; M. 37, 124 B (nach der Bischofsweihe des

schen ihm und Basilius wohl nur ein Freundschaftsverhältnis ähnlicher Art entwickelt, wie es zwischen ihm und Gregor von Nazianz bestand. Vielleicht hat sein Interesse am asketischen Leben den Amphilochius damals auch mit Eustathius von Sebaste zusammengeführt. Die Vermutung Clemencet's, dass mit dem Ἀρμένιος in der ep. 62 des Gregor (M. 37, 124 A) der Bischof von Sebaste gemeint sei, hat sehr viel Plausibles. Doch sind die Worte des kurzen Briefchens zu abgerissen, als dass man etwas Bestimmtes behaupten möchte.

Das zurückgezogene Leben bei seinem Vater hat höchstens 2—3 Jahre gedauert. Wider seinen[1] und noch mehr wider seines Vaters Willen ist Amphilochius gegen Ende des Jahres 373 als Nachfolger des Faustinus[2] auf den Stuhl von Ikonium erhoben worden. Offenbar war es Basilius, der ihn ins kirchliche Amt hereinzog[3]. Basilius war von den Ikoniern aufgefordert worden, ihnen einen Bischof zu geben (ep. 138; M. 32, 581 A). Er trug anfangs Bedenken, ihnen zu willfahren, weil es eine ὑπερόριος χειροτονία war. Dass er jedoch diese Aengstlichkeit überwand und dann selbst die Wahl auf Amphilochius lenkte[4], geht aus den Worten seines Begrüssungsschreibens an

Amphilochius geschrieben) lässt den Vater sich beschweren: εἰ μὴ παρέσται σοι καὶ γηροκομήσει καὶ τὰ εἰκότα θεραπεύσει κατὰ τὸ σύνηθες.

1) Bas. ep. 161; M. 32, 629 A σὲ φεύγοντα, ὡς αὐτὸς φῄς, οὐχ ἡμᾶς, ἀλλὰ τὴν δι' ἡμῶν προσδοκωμένην κλῆσιν.

2) Tillemont (Mém. ed. Ven. 1732 IX, 621) legt in den Ausdruck des Basilius ep. 161; M. 32, 629 C zu viel hinein, wenn er die Möglichkeit offen lassen zu müssen glaubt, dass zwischen Faustinus und Amphilochius kurze Zeit ein Häretiker regierte.

3) Ich darf vielleicht diese Gelegenheit benutzen, um ein Versehen wieder gut zu machen, das mir „Enthusiasmus und Bussgewalt" S. 169, A. 1 begegnet ist. Ich habe dort die ep. 42 des Basilius verwendet, um die Stellung des Basilius zur Kirche und zum kirchlichen Amt zu beleuchten. Der Brief ist, wie ich mich jetzt überzeugt habe, unecht. Es ist einer der Nilusbriefe, die in die Sammlung des Basilius geraten sind. An dem dort im Text Stehenden ändert sich hiedurch nichts.

4) Es ist sehr bemerkenswert, dass Basilius damit noch einen zweiten kanonischen Verstoss beging. Er hat eine ordinatio per saltum geschehen lassen. Denn Amphilochius hat noch keine kirchliche Weihe gehabt (vergl. die S. 13, A. 3 angeführte Stelle). Aber Basilius hat auch sonst im Notfall offen die kanonische Regel durchbrochen, vergl. ep. 217; M. 32, 796 A.

Amphilochius hervor (ep. 161; M. 32, 629 A τὴν δι' ἡμῶν προσδοκωμένην κλῆσιν), vergl. auch die Andeutung des Gregor von Nazianz in der ep. 63[1]). Dem Druck, der von dieser Persönlichkeit ausging, vermochte Amphilochius nicht zu widerstehen; er opferte dem Willen des Basilius nicht nur die eigene Sehnsucht nach der Stille des Mönchslebens, sondern auch die Rücksicht auf seinen Vater. Der ehrgeizige Wunsch, Bischof zu werden, hat bei seinem Entschluss wohl kaum eine Rolle gespielt: Ikonium war kein beneidenswerter Posten. Gregor von Nazianz war bei der Sache nicht beteiligt; er konnte sich bei dem entrüsteten Vater mit gutem Gewissen reinigen (ep. 63; M. 37, 124). — In der Ferne gab es einen, der sich über die Wahl freute: Libanius hat den Amphilochius dazu beglückwünscht; bezeichnenderweise von dem Gesichtspunkt aus, dass Amphilochius jetzt doch wieder Gelegenheit hätte, sich als Redner zu zeigen ep. 1226; ed. Wolf p. 581.

Durch seine Erhebung zum Bischof von Ikonium ist Amphilochius kirchlicher Nachbar des Basilius geworden. Es lag nur in der Natur der Dinge, dass jetzt das Verhältnis zu ihm allen andern Beziehungen des Amphilochius vorantrat[2]). Auch Basilius hat das Seinige getan, um Amphilochius noch enger an sich zu fesseln. Sein erstes Schreiben an Amphilochius atmet die volle Herzlichkeit, die Basilius entfalten kann, wo er sich hingezogen fühlt. Nachdem Amphilochius ihn dann im Frühjahr 374 auf längere Zeit besucht hatte (ep. 163; M. 32, 633 B), suchte er es zuwege zu bringen, sich womöglich regelmässig, mindestens jedes Jahr, mit ihm zu treffen. Schon 374 lädt er ihn[3]) zum Eupsychiustag (7. Sept.)[4]) ein, an dem er etwas wie eine Heerschau seiner Getreuen zu halten pflegte[5]). Aber Ba-

1) ep. 63; M. 37, 125 B; er nennt den Amphilochius τὰ ἴσα (sc. wie er selbst) τυραννηθέντας ὑπὸ τῶν κοινῶν φίλων.

2) Auch mit Gregor von Nyssa war (oder wurde) Amphilochius damals schon bekannt. Nach Bas. ep. 190; M. 32, 700 B ist Amphilochius in Nyssa gewesen.

3) ep. 176; M. 32, 653, vergl. ep. 200; M. 32. 736 A.

4) ep. 176; M. 32, 653 B gibt irrig den 5. Sept. an. Das Datum ist zu korrigieren nach ep. 100; M. 32, 505 A.

5) Zur Würdigung der Bedeutung des Tags verfolge man, wie eifrig Basilius sich bemüht, auch Angehörige anderer Provinzen heranzuholen:

silius kommt auch zu Amphilochius nach Ikonium oder reist ihm entgegen, vergl. z. B. ep. 202 und 217. Der briefliche Verkehr litt darunter, dass der Weg von Cäsarea nach Ikonium nur schwach begangen war (ep. 199; M. 32, 716 C ep. 231; M. 32, 861 A). Aber wo sich Gelegenheit gab, da wurde sie auch benützt. Es ist nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, der Kirchenpolitiker Basilius gewesen, der diese Beziehung pflegte; der Mensch suchte etwas. Es war eben die Zeit, in der für Basilius das Zerwürfnis mit Eustathius begann; Gregor von Nazianz war noch immer verstimmt (ep. 217; M. 32, 793 B/C); seine Brüder sind ihm nie viel gewesen: Amphilochius wurde ihm ein Ersatz. Ihm gegenüber findet Basilius Ausdrücke einer Zärtlichkeit, die an ihm fast überrascht ep. 217; M. 32, 793 B ἐπειδὴ τὸ γράμμα τῆς εὐλαβείας σου ἐπὶ χεῖρας ἔλαβον πάντων ἀθρόως ἐπελαθόμην καὶ τῆς φωνῆς τῆς πασῶν ἐμοὶ ἡδίστης καὶ χειρὸς τῆς φιλτάτης ὑποδεξάμενος σύμβολα, vergl. ep. 218; M. 32, 809 B ep. 231; M. 32, 861 A ep. 232; M. 32, 864 A. Dass Basilius aber auch den Rat des Amphilochius in kirchlichen Dingen schätzte, bezeugt wohl am besten das schlichte Wort ep. 201; M. 32, 736 B πολλῶν ἕνεκα ἐπιθυμῶ συντυχεῖν σοι, ἵνα καὶ συμβούλῳ χρήσωμαι περὶ τῶν ἐν χερσὶ πραγμάτων καὶ ὅλως, ἵνα διὰ μακροῦ θεασάμενός σε ἔχω παραμυθίαν τινὰ τῆς ἀπολείψεως.

Für Amphilochius ist der Rückhalt, den er an dem Charakter und der Erfahrung des Basilius fand, von unvergleichlichem Wert gewesen. Noch jung und unerfahren in kirchlichen Geschäften, war er an die Spitze einer Provinz gestellt, deren Leitung, obwohl sie nicht zu den bedeutenden zählte, im damaligen Moment keine leichte Aufgabe war. Basilius überliefert uns die kostbare genaue Nachricht, dass die Eparchie eben erst aus Teilen anderer Provinzen neu errichtet und im Zusammenhang damit Ikonium zur kirchlichen Metropole erhoben worden war[1]). Die neue Einteilung war vermutlich in derselben Zeit

ep. 100 Eusebius von Samosata, ep. 176 und 200 unsern Amphilochius von Ikonium, ep. 252 — in einem wichtigen Moment — die Bischöfe der pontischen Diözese. Man erinnere sich auch an den Bericht des Mönchs bei Greg. Naz. ep. 58; M. 37, 116 A über die Festpredigt des Basilius an diesem Tag.

1) Bas. ep. 138; M. 32, 580/581 Ἰκόνιον πόλις ἐστὶ τῆς Πισιδίας, τὸ μὲν

verfügt worden, in der Cappadocia secunda von der Stammprovinz losgelöst wurde. Man kennt aus der Geschichte des Basilius selbst die Unzuträglichkeiten, die eine derartige politische Massregel auf kirchlichem Gebiet nach sich zog: es gab ständigen kleinen Krieg an der Grenze; um die Parochien und um einzelne Rechte konnte kirchlicherseits immer noch gestritten werden, auch wenn die politische Scheidelinie gezogen war [1]. Im Fall des Amphilochius war die Schwierigkeit der Verwaltung wohl noch dadurch gesteigert, dass das ihm unterstellte Gebiet keine einheitliche kirchliche Tradition besass, sondern erst durch ihn zu einem Ganzen zusammengeschweisst werden sollte.

Von Differenzen mit den benachbarten Metropoliten hören wir nun bei Amphilochius nichts. Begreiflicherweise. Im Norden war Basilius sein Nachbar, der ihn gelegentlich sogar einlud, seine Bischofsreise auch auf sein Gebiet auszudehnen (ep. 200; M. 32, 733 B/C). Aber auch im Westen, wo man es am ehesten erwarten könnte — denn Pisidien hat das grösste Stück zur neuen Provinz beisteuern müssen —, schloss ein persönliches Verhältnis eine Reibung aus. Etwa um dieselbe Zeit wie Amphilochius wurde in Antiochien Optimus Bischof, vielleicht ein Schulfreund des Amphilochius von Libanius her [2]; jedenfalls, wie der unparteiische Libanius bezeugt, ein verträglicher Mann (πραότατος), der nicht nur mit Amphilochius, sondern mit dem ganzen Kreis der Kappadozier in naher Beziehung stand. Amphilochius und Optimus haben miteinander 381 das Testament Gregor's unterschrieben M. 37; 393 C/D; Basilius hat mit Optimus über theologische Fragen korrespondiert ep. 260; M. 32, 953.

Innerhalb des eigenen Sprengels sind dem neuen Metropoliten zunächst organisatorische Aufgaben, hauptsächlich im südlichen Teil, im Gebiet um Isaura [3], erwachsen. Wie es dort

---

παλαιὸν μετὰ τὴν μεγίστην ἡ πρώτη, νῦν δὲ καὶ αὐτὴ προκάθηται μέρους, ὃ ἐκ διαφόρων τμημάτων συναχθὲν ἐπαρχίας ἰδίας οἰκονομίαν ἐδέξατο.

1) Uebrigens lernt man aus Amphilochius auch (vergl. nachher Isaura), dass es in anderer Hinsicht sehr zum Nutzen der Kirche war, wenn die Eparchien kleiner wurden.

2) Libanius hat auch an ihn ein ähnliches Glückwunschschreiben wie an Amphilochius gerichtet ep. 1227; ed. Wolf p. 582.

3) Der Streit zwischen Garnier und Tillemont, ob die Stadt Isaura oder die „Landschaft“ Isaurien gemeint sei, ist im Grunde müssig. Til-

aussah, als Amphilochius das Amt antrat, darauf wirft ein Brief, den Basilius in dieser Angelegenheit an Amphilochius schrieb, ein höchst interessantes Licht (ep. 190; M. 32, 697). Endlich einmal ein Bild der tatsächlichen Zustände in den abgelegeneren Distrikten! Man sieht eine fast zerfallene Kirche vor sich: grössere und kleinere Orte, die von altersher Bischofssitze waren, sind ohne Hirten; auch der Stuhl von Isaura ist frei (697 C) — ein recht kräftiges Zeugnis gegen das Vorurteil, dem man unwillkürlich sich hingibt, als ob die Kirche Posten, die sie einmal besetzt hatte, auch stets ununterbrochen hätte behaupten können [1]. Amphilochius wollte rasch durchgreifen; er dachte daran, eine Anzahl von Bischöfen zu Hilfe zu nehmen, von denen jeder die Herstellung der Ordnung in einer bestimmten Gegend zugewiesen bekäme, um so durch Arbeitsteilung möglichst schnell die darniederliegende Kirche wieder zu heben. Basilius mässigte den stürmischen Eifer. Seine Ratschläge sind für ihn, wie für die allgemeine Lage der Kirche, bezeichnend. Er gibt Amphilochius zu verstehen, dass er zu ideal gerechnet und zwei wichtige Seiten der Sache bei seinem Plan ausser Acht gelassen habe, die Schwierigkeit der Personenbeschaffung und das Interesse seiner eigenen Metropolitanstellung: es ist überhaupt nicht leicht, tüchtige Männer für kirchliche Stellungen zu finden, und noch weniger leicht, einen anzutreffen, der zugleich eifrig und selbstlos ist. Er deutet ihm an, dass die Bischöfe, die er betrauen wollte, doch selbstverständlich die Gelegenheit zur Erweiterung ihrer Rechte — zum Schaden des

---

lemont ist aber dem Richtigen näher als Garnier. Unzweifelhaft denkt Basilius zunächst an die Stadt Isaura (697 C τότε τὸν τῆς πόλεως (Singular!) ἀναστήσομεν, 700 A τοῦ ποιῆσαι περιγράψαι τῷ Ἰσαύρων τὸν ἴδιον κύκλον). Aber der Brief bezeugt uns selbst, was auch sonst bekannt ist, dass Isaura ein Weiherecht in der Umgegend ausübte, das es eben damals auszudehnen bestrebt war. Eine der benachbarten Städte, Leontopolis, ist auch nach Zeno's Gesetz (cod. Justin. I, 3, 35; ed. Krüger S. 24) in Abhängigkeit von Isaura geblieben. Dieser unbestimmte Umkreis um Isaura, der auch „Isaurien“ heissen kann, nur nicht im politischen Sinn, ist bei der Frage mit eingeschlossen.

1) Man vergleiche auch Nazianz. Die Zustände vor dem Episkopat des alten Gregor (Greg. Naz. or. 18; M. 35, 1004 C), — aber auch nachher. Wie lange dauert es, bis Nazianz wieder einen richtigen Bischof erhält weil Gregor sich weigert, die gegebene Pflicht anzuerkennen.

Metropoliten — benützen würden. Am allermeisten der Bischof von Isaura. In ihm sieht Basilius den gefährlichsten Rivalen. Daher macht er den Vorschlag, zuerst den kleineren Orten Bischöfe zu geben — andernfalls würde der Bischof von Isaura das Recht beanspruchen, sie zu bestellen —, und dann dem Bischof von Isaura ein bestimmtes Gebiet zu umgrenzen, über das er mit seinen Weihen nicht hinausgreifen dürfe. Gewiss hat Basilius mit Recht befürchtet, der Bischof von Isaura könnte sich in diesem südlichen Teil eine vom Metropoliten völlig unabhängige Stellung zu erringen trachten; er hat Amphilochius vor einem schweren taktischen Fehler bewahrt. — Leider fehlt eine genauere Nachricht, in welcher Weise Amphilochius die Ratschläge des Basilius befolgte. Doch erfährt man so viel, dass die Ordnung rasch und unter persönlicher Mitwirkung des Basilius hergestellt wurde. Im Frühjahr 375 hielt Amphilochius zu diesem Zweck eine Synode, zu der er auch den Basilius einlud. Basilius kam, obwohl er noch unter den Nachwehen seiner Krankheit litt. Ihm zu lieb wurde mit dem Beschluss noch einige Tage zugewartet, — ein Beweis, welches Gewicht man auch in andern Provinzen auf seine Stimme legte (Bas. ep. 202 und 216) [1]). Um so weniger ist daran zu zweifeln, dass die Frage in seinem Sinn erledigt wurde.

Auf die äusseren Zustände in den übrigen Teilen der Provinz des Amphilochius fallen nur ein paar Streiflichter. Die in

---

1) Der Gegenstand der Beratungen der Synode ist allerdings in ep. 202 nicht angegeben, und bei ep. 216; M. 32, 792 B καὶ γὰρ μέχρι τῆς Πισιδίας διέβημεν, ὥστε μετὰ τῶν ἐκεῖ ἐπισκόπων τὰ κατὰ τοὺς ἐν τῇ Ἰσαυρίᾳ ἀδελφοὺς τυπῶσαι könnte man zweifeln, ob die Stelle sich auf Amphilochius und seine Synode bezieht. Loofs, Eustathius S. 22 scheint es so aufzufassen, dass das hier genannte Pisidien von der Provinz des Amphilochius zu unterscheiden wäre. Allein Basilius nennt die Provinz des Amphilochius mit Vorliebe noch Pisidien, obwohl er keinen ganz konstanten Sprachgebrauch hat: ep. 138; M. 32, 580 C Ἰκόνιον πόλις ἐστὶ τῆς Πισιδίας, ep. 161; M. 32, 629 A ἀγαγὼν (sc. σὲ — Amphilochius — ὁ θεὸς) εἰς τὰ μέσα τῆς Πισιδίας — dagegen ep. 200; M. 32, 733 B Λυκαονία (hier aber denkt er an den seiner Provinz benachbarten Teil); vergl. auch ep. 204; M. 32, 753 C. Bei näherer Erwägung reicht aber schon der Wortlaut der Stelle in ep. 216 vollkommen hin, um festzustellen, was hier unter „Pisidien“ zu verstehen ist. Denn wenn es sich darum handelt, dass man in Pisidien die Angelegenheit der Brü-

Bas. ep. 188; M. 32, 680 A behandelte Angelegenheit [1]) — sie spielt auf dem Land, in dem an Pisidien angrenzenden Gebiet [2]) — ist zunächst insofern lehrreich, als sie zeigt, wie leicht man es damals noch nahm, Parochien von einer Diözese zur andern zu schieben. Die Rücksicht auf die Person eines Presbyters ist ein genügender Grund, um die Verlegung vorzunehmen. Aber man sieht daraus auch, dass an Presbytern kein Ueberfluss gewesen ist. Dass es auf dem Land so stand, überrascht nicht gerade. Aber auch in der Stadt, selbst in der Metropole Ikonium, muss man unter diesem Mangel gelitten haben. Sonst wäre der kanonische Rat, den Basilius für die Regelung der Sache des Presbyters Bianor in Ikonium gibt (ep. 199; M. 32, 716/717), nicht recht verständlich. Man darf wohl billig fragen, ob Basilius so geneigt gewesen wäre, einen Ausweg aus der von ihm selbst getroffenen Entscheidung zu suchen, wenn man in Ikonium eine reichliche Zahl von Presbytern zur Verfügung gehabt hätte.

Gleichzeitig mit der Herstellung der äusseren Ordnung nahm Amphilochius eine zweite, ihm noch wichtigere Aufgabe in Angriff, die Hebung der kirchlichen Zucht. Dem grossen Beispiel des Basilius folgend, hat auch Amphilochius darnach ge-

---

der in Isaurien ordnet, so kann nur das Gebiet des Amphilochius gemeint sein. Dann aber bezeugt die ep. 216 zugleich, dass dem Wunsch des Basilius in ep. 202, auf ihn zu warten, entsprochen worden ist.

1) Da die Personen, die hiebei beteiligt sind, auch für die Rekonstruktion der Bischofslisten in Betracht kommen, ist es notwendig, noch mit einem Wort auf sie einzugehen. Garnier, dem Lequien (Oriens christ. I, 1076 C) und Gams (Series episcop. Ratisb. 1873 S. 451) gefolgt sind, hat Severus zum Bischof von Wasada gemacht. (So auch schon die griechischen Kommentatoren Rhall. u. Potl. IV, 124 ff.). Bei dieser Auffassung muss man annehmen, dass Severus auf dem Gebiet eines anderen Bischofs, seines Nachbars in Misthia, eine Weihe vollzogen hat. Diese Folgerung haben die Genannten gezogen. Aber einen derartigen Uebergriff konnte Basilius 681 A, wo er die Verstösse des Severus gegen die canones hervorhebt, unmöglich unerwähnt lassen. Es wäre auch eine höchst sonderbare Justiz, die den Ueberschreiter seines Rechts mit dem Gebiet belohnte, in das er eingedrungen ist. Severus ist vielmehr Bischof von Misthia, und Mindana, das früher ihm gehörte, wird nun seinem Nachbar zugelegt.

2) Ueber die Lage von Misthia und Wasada vergl. Ramsay, hist. geogr. of Asia Minor p. 332 f.

strebt, die sittliche Anschauung und Praxis der Kirche im Sinn der strengeren mönchischen Disziplin zu reformieren. Damit durchzudringen, war jedoch gerade in Lykaonien nicht einfach. Das praktische Problem war hier verwickelt. Die Bevölkerung Lykaoniens stand im allgemeinen in keinem guten Ruf[1]). Sie war bekannt durch ihre besondere Geschicklichkeit in der Ausführung von Bauarbeiten[2]); aber sie war noch bekannter durch ihre Neigung zu Raub und Gewalttat. Von Räubern, Mädchenraub, Totschlag wissen die canones zu erzählen (Bas. ep. 199; M. 32, 725 C 721 B 729 A/B), und wie stark das Land unter den Banditen litt, lehrt die Tatsache, dass auch Priester sich an die Spitze der zur Gegenwehr gegen Räuberbanden ausziehenden Einwohner stellten (Bas. ep. 217; M. 32, 796 B/C). Dazu kam noch, die Verwilderung steigernd, die periodisch eintretende Ueberschwemmung des Landes durch καταδρομαὶ τῶν βαρβάρων. Auch in der Zeit des Amphilochius hat ein derartiger Einbruch stattgefunden. Er muss einen grösseren Umfang gehabt haben; denn Basilius spricht davon, als von einem Unglück, das die ganze Gegend, auch sein eigenes Gebiet, betroffen habe (Bas. ep. 217; M. 32, 805 B und 808 C; vergl. auch ep. 215; M. 32, 792 A τῆς μεταξὺ χώρας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς ὅρων πολεμίων πεπληρωμένης). Leider sagt weder Basilius, noch, so viel ich weiss, eine andere Quelle, wer genauer die βάρβαροι gewesen sind.

Während die Masse der Bevölkerung in roher Sitte lebte,

---

1) Man beachte auch die Andeutung, die Basilius ihm schon in seinem Glückwunschschreiben macht, ep. 161; M. 32, 632 A (zum Ausdruck vergl. ep. 199; M. 32, 717 A/B) und die Ermahnung in ep. 217; M. 32, 808 B.

2) Das lehrt neben andern Zeugnissen der interessante Brief Gregors von Nyssa ep. 25; M. 46, 1093 ff. Ich erinnere namentlich auch an die Legende der heiligen Martha. Sie illustriert aufs beste, wie gesucht die „Isaurier“ als Bauarbeiter waren, vergl. c. 49; Acta Sanctorum Maii V, p. 421: ἰδοὺ πλῆθος οἰκοδέμων συνηθροίσθη ἔκ τε τῆς Ἰσαύρων χώρας καὶ ἐξ ἑτέρων τόπων und c. 50 p. 422 Παῦλός τις τῶν δοκίμων οἰκοδόμων ὁρμώμενος μὲν ἀπὸ τῆς Ἰσαύρων χώρας ... παραγέγονεν κτἑ. — Eben kommt mir das interessante Buch von Strzygowski, Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte, zu. Ihn möchte ich vornehmlich auf diese Legende aufmerksam machen. Ich denke, der Streit, der zwischen Symeon und dem Architekten über den Bau des Martyriums geführt wird, müsste für ihn lehrreich sein.

waren jedoch auf der andern Seite gerade asketische christliche Richtungen stark im Lande verbreitet. Die Nähe von Phrygien brachte das mit sich. Am zahlreichsten waren offenbar die Enkratiten (Bas. ep. 188; M. 32, 669 A/B ep. 199; M. 32, 729 C ep. 236; M. 32, 881 C); aber auch die Montanisten und die Novatianer hatten Anhänger (ep. 188; M. 32, 664 C und 668 A). Von diesen Sekten aus kam Neigung zu Absonderlichkeiten auch in die christlichen Gemeinden (ep. 199; M 32, 725 A τὸ εὔξασθαί τινα ὑείων ἀπέχεσθαι κρεῶν; auch wohl die ὁμολογίαι ἀνδρῶν ep. 199; M. 32, 720 C).

Die Kirche war also in einen Gegensatz hineingestellt. Die Rücksicht auf die Sekten, die mit ihrer strengen Disziplin sich brüsteten (ep. 236; 881 C), verlangte, dass auch die Kirche in der Zucht sich nicht schlaff zeigte; der Volkscharakter erschwerte die Durchsetzung scharfer Massregeln. Hier lag eine Aufgabe vor, die ebensoviel Takt wie Festigkeit erforderte. Amphilochius hat sie mit demselben fast ungeduldigen Eifer ergriffen, wie die Organisation der Provinz. Aber mehr als in irgend einer andern Frage hatte er hier das Bedürfnis, sich von Basilius beraten zu lassen[1]). Ueber alle Einzelheiten hat er sich an ihn gewendet. Die Briefe, die Basilius ihm darüber schrieb, die berühmten epistolae canonicae (ep. 188, 199, 217), stellen einen fast vollständigen Abriss der Bussdisziplin dar.

Auf das Detail dieser kanonischen Anordnungen einzugehen, hat hier kein Interesse. Die drei Briefe kommen für uns nur in Betracht, soweit sie auf Amphilochius und seine Haltung in den Fragen der Disziplin ein Licht werfen. Da kein Brief von ihm selbst erhalten ist, lässt sich freilich hiefür nur indirekt einiges erschliessen. Der Charakter der beiden wird diesmal von einer neuen Seite her beleuchtet. Auf diesem Gebiet ist Basilius der Intransigentere; Amphilochius scheint zunächst etwas mehr geneigt gewesen zu sein, das Herkommen zu schonen. Basilius steift ihm den Nacken. Doch macht auch Basilius hinsichtlich der Strenge seiner Forderungen einen bedeutsamen

1) Wie gross das Ansehen des Basilius in kanonistischen Fragen auch weiter auswärts war, bezeugt er selbst unbewusst ep. 199; M. 32, 716 D ἐγὼ δὲ ἤδη τινὰ κοινὸν ὅρον ... τοῖς κατ' Ἀντιόχειαν κληρικοῖς οἶδα ἐκτεθεικώς.

Unterschied. Mit voller Entschiedenheit und in der Erwartung, auf keinen Widerspruch zu stossen, trägt er seine Meinung vor, soweit es sich um sittliche Disziplin im engeren Sinn, um Zuchtübung an den Gemeindegliedern, handelt. Auch in solchen Fällen, wo er gegenüber den „Vätern“ das Strafmass steigert (ep. 199; M. 32, 717 A/B). Hier will er nichts von einer Akkommodation wissen, obwohl er vor einer mechanischen Handhabung der canones warnt (ep. 217; M. 32, 808 B). — Aber etwas anders steht es bei solchen Massregeln, die ihre Spitze mehr nach aussen hin, gegen die Sekten, richten, wie namentlich die Wiedertaufe der von den Schismatikern und Häretikern Herüberkommenden. Im Prinzip ist Basilius auch hier radikal. Im Grunde des Herzens wünscht er Wiedertaufe aller Uebertretenden (vergl. nam. ep. 188). Allein er muss anerkennen, dass hier der überlieferte Brauch der Provinz Berücksichtigung verlangt (ep. 188; M. 32, 664 C καλῶς ἀπεμνημόνευσας, ὅτι δεῖ τῷ ἔθει τῶν καθ' ἑκάστην χώραν ἕπεσθαι); — es ist eine wohl zu beachtende Tatsache, dass die zwei aneinanderstossenden Provinzen, Kappadozien und Lykaonien, hinsichtlich der Wiedertaufe eine verschiedene Praxis gehabt haben. Er kann sich auch der Einsicht nicht verschliessen, dass eine rigorose Auferlegung der Wiedertaufe die Sektierer vom Uebertritt abschreckt (ib. 669 B), und er muss selbst eingestehen, dass man — offenbar in Kappadozien — frühere Enkratiten sogar zu Bischöfen erhoben hat (ib. 669 C). Dennoch strebt er auch hier mit Energie darnach, eine strengere Praxis, als sie bisher in Lykaonien üblich war, in Aufnahme zu bringen (ep. 199; M. 32, 732 A ἡμεῖς μέντοι ἑνὶ λόγῳ ἀναβαπτίζομεν τοὺς τοιούτους· εἰ δὲ παρ' ὑμῖν ἀπηγόρευται τὸ τοῦ ἀναβαπτισμοῦ, ὥσπερ οὖν καὶ παρὰ Ῥωμαίοις οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα· ἀλλ' ὁ ἡμέτερος λόγος ἰσχὺν ἐχέτω). Nur hält er es für geraten, dass nicht Amphilochius von sich aus verfüge, sondern eine Synode die neue Praxis als Kanon verkündige, ib.; 732 B ὥστε ἐὰν ἀρέσῃ τοῦτο, δεῖ πλείονας ἐπισκόπους ἐν ταὐτῷ γενέσθαι καὶ οὕτως ἐκθέσθαι τὸν κανόνα.

Leider fällt nun von keiner Seite her ein Licht darauf, wie Amphilochius die von Basilius ihm gesetzten canones praktisch durchführte. Doch hört man gelegentlich von Basilius, dass Amphilochius sein Gebiet „in apostolischer Weise“ bereiste ep. 200;

M. 32, 735 B ἐπειδὰν διαθῇ τὰ κατὰ τὴν Λυκαονίαν ἀποστολικῶς ὡς ἐνῆρξω. Gewiss nicht bloss dieses eine Mal. Er hat also die Zustände und die Handhabung der Zucht persönlich kontrolliert, und wenn man sein späteres Vorgehen gegen die Messalianer bedenkt, so darf man überzeugt sein, dass die Unbeugsamkeit des Basilius ihres Eindrucks auf ihn nicht verfehlt hat.

Erst in der Zeit seines Bischofsamts ist Amphilochius auch den theologischen Fragen näher getreten; charakteristischerweise in einer Stimmung, als ob er da ganz von vorne mit dem Studium beginnen müsste. Man hat den Eindruck, dass er nicht recht weiss, wie weit seine bisherige Bildung auf diesem Gebiet brauchbar ist. Mit einem Anflug von Unmut hat ihm Basilius einmal, als er ihn um Argumente gegen den Glauben an die εἱμαρμένη bat, erwidert: dazu müsste er doch selbst imstande sein, diesen Wahn niederzudonnern, ep. 236; M. 32, 881 D μὴ παρ' ἡμῶν ζήτει λόγους, ἀλλὰ ταῖς οἰκείαις τῆς ῥητορικῆς ἀκῖσιν αὐτοὺς κατατίτρωσκε. Die Art, wie er sich in die Theologie eingearbeitet hat, zeigt denselben planmässigen Eifer, wie die Verwaltung seines kirchlichen Amts. An den Fragen, die er auch hierüber an Basilius gerichtet hat[1]), lässt sich verfolgen, wie er vorwärts kommt. Er beginnt mit einem systematischen Bibelstudium, das er mit sichtlicher Gründlichkeit betreibt. Den früheren Rhetor merkt man, wenn es ihn interessiert, genau zu wissen, auf welche Silbe der Accent bei φάγος zu setzen sei (ep. 236; M. 32, 884 A), — merkwürdig übrigens doch, dass der Schüler des Libanius darüber schwanken konnte. Basilius, der ihm auch derartige Fragen mit Geduld beantwortete, scheint doch zuweilen den Eindruck gehabt zu haben, dass Amphilochius allzu peinlich sei. Als eine Schulmeisterlichkeit glaubte er es bei Amphilochius tadeln zu müssen, dass er um einer populären Redeweise willen gleich die Genauigkeit der Uebersetzung der LXX bezweifelte (ep. 188; M. 32, 681 C). Für die prinzipiellen theologischen Fragen hat Amphilochius offenbar

1) In diesen wirklich ergangenen Fragen und Antworten — man vergl. auch die ep. 160 an Diodor und ep. 260 an Optimus und erinnere sich an den Briefwechsel des Nilus und des Isidor — liegt das Motiv für die kurz darauf entstehende literarische Gattung der ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις.

nicht den gleichen Sinn gehabt, wie für das Bibelstudium. Nie ist er von sich aus mit einem Problem dieser Art an Basilius gegangen. Nur die Notwendigkeit, den Arianern Rede zu stehen, veranlasste ihn, Basilius Fragen vorzulegen, wie die über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Pistis und Gnosis, über die Erkennbarkeit Gottes u. s. w. Basilius hat ihm in einem besonderen ὑπομνηστικὸν (epp. 233—236)[1]) eine fassliche Antwort darauf gegeben. — Gleichsam die Krönung dieser dogmatischen Korrespondenz zwischen Basilius und Amphilochius stellt die Dedikation von Basilius' Werk de spir. s. an Amphilochius dar.

Vor die grosse Oeffentlichkeit ist Amphilochius in diesen ersten Jahren seines Episkopats, soweit wir sehen, nicht getreten. Von dem Angriff der Arianer auf die Nicäner in Kleinasien in den Jahren 375/376 ist er nicht betroffen worden: die Bischofssitze in Lykaonien mochten kein lockendes Ziel für ihre Eroberungsgelüste bilden. Noch im Jahr 376 kann Basilius den Amphilochius dazu beglückwünschen, dass er des ungestörten Friedens sich erfreue, ep. 248; M. 32, 928 C ὅταν . . (sc. ἀπίδωμεν) πρὸς τὸ εἰρηνικὸν τῆς σαυτοῦ διαγωγῆς, εὐχαριστοῦμεν τῷ κυρίῳ τῷ ἐξελομένῳ τὴν εὐλάβειάν σου ἀπὸ τοῦ ἐμπρησμοῦ τούτου, ὃς πλέον ἐπενείματο τὴν καθ' ἡμᾶς παροικίαν.

Doch weiss man, dass schon im Herbst 375 Basilius ihn für seine Kirchenpolitik benutzt hat. Er trägt ihm auf, in Lykien sondieren zu lassen, wie weit sich dort Geneigtheit fände, auf seine Seite zu treten (ep. 218; M. 32, 809). Und im Jahr 376 sieht man Amphilochius zum ersten Mal an der Spitze einer Synode in den dogmatischen Streit eingreifen[2]). Im Auftrag

---

1) Dass Basilius dieses ὑπομνηστικὸν (ep. 232; M. 32, 864 B) auf vier Briefe verteilt, ist instruktiv für das Mass, das den Schriftstellern der Zeit bei dem Ausdruck μέτρον τῆς ἐπιστολῆς vorschwebt.

2) Das Jahr ergibt sich mit Sicherheit schon aus der Anspielung auf Basilius de spir. s. Die Synodalen sagen, einen Ersatz für den eingeladenen, aber durch Krankheit verhinderten Basilius biete ihnen sein die schwebende Streitfrage behandelndes Werk. Nun steht aber aus dem Briefwechsel des Basilius fest, dass de spir. s. zwar Ende 375 schon fertig (ep. 231; M. 32, 861 C), aber erst Mitte 376 ins Reine geschrieben war. Dann erst wird es dem Amphilochius, und zwar als Erstem, zur Verfügung gestellt (ep. 248; M. 32, 929 B). Andrerseits ist evident, dass

der Synode hat Amphilochius an eine andere Provinz ein Schreiben gerichtet, das durch Cotelier hervorgezogen wurde (M. 39, 93 ff.). Welche Provinz angeredet ist, ist aus der Urkunde selbst nicht klar ersichtlich. Tillemont hat ohne weiteres angenommen, dass das Schreiben nach Lykien gerichtet sei (Mém. ed. Ven. IX, 624). Das hat angesichts der ep. 218 in der Tat ausserordentlich viel für sich. Immerhin ist es nur eine höchst wahrscheinliche Hypothese. Aus dem erhaltenen Dokument ersieht man, dass Amphilochius sich die dogmatische Position des Basilius ganz zu eigen gemacht hat. Er vertritt sie mit Schärfe. Besonders bemerkenswert sind die Schlussworte, wo er die Pneumatomachen mit den Arianern ganz auf eine Stufe stellt (M. 39; 97 C εἰκῇ παραιτοῦνται τὴν πρὸς τοὺς Ἀρειανοὺς κοινωνίαν· μετὰ γὰρ ἐκείνων κατακριθήσονται). Wenn er je mit Eustathius von Sebaste Beziehungen gehabt hat, so hat er jetzt völlig mit ihm gebrochen. Er ist Eiferer für die kappadozische Orthodoxie.

Es ist ein sehr bedauerliches Zusammentreffen, dass gerade in dem Augenblick, in welchem Amphilochius eine Rolle zu spielen anfängt, die Quelle versiegt, aus der bisher hauptsächlich Kunde über Amphilochius zu schöpfen war: die ep. 248 ist der letzte Brief des Basilius an Amphilochius, der uns erhalten ist. Von da an taucht Amphilochius für uns nur noch in einzelnen Momenten auf. Doch lässt sich die Linie seines Aufsteigens sicher verfolgen.

Ueber die Wirksamkeit des Amphilochius in der Zeit von 376 bis zum 2. ökumenischen Konzil existiert keine positive Quellennachricht. Wenn Theodoret ihn schon im 4. Buch der h. e. c. 27 (M. 82, 1192 B) — also vor 381 — mit seinem Freund Optimus von Antiochien zusammen als einen der hervorragenderen Vertreter der Orthodoxie aufführt, so ist das gewiss nur ein Rückschluss aus der Stellung, die Amphilochius

Amphilochius den Angeredeten eine Neuigkeit mitteilen will, indem er von diesem Werke spricht. Hätten andere das Werk schon in Händen gehabt, so wäre die Berufung darauf eine Geschmacklosigkeit gewesen. Mit Recht hat darum schon Tillemont diese Synode von der des Jahres 375 unterschieden und sie auf das Jahr 376 verlegt (Mém. ed. Ven. IX, p. 257 und p. 624 f.). Mansi III, 508 f. ist nicht ebenso klar; Hefele I, 742 hat sich hier die Quellen offenbar nicht recht angesehen (wo spricht Basilius von dieser Synode, wie Hefele behauptet ?).

im Jahr 381 einnahm. Aber die Vermutung, dass Amphilochius schon vor dem Jahr 381 anfing, eine gewisse Rolle zu spielen, ist doch indirekt zu erhärten. Hieronymus bringt V J 133 über Amphilochius die Notiz: Amphilochius, Iconii episcopus, nuper mihi librum legit de spiritu sancto, quod deus et quod adorandus quodque omnipotens sit. Diese Nachricht kann sich trotz des nuper nur auf ein Zusammentreffen beim zweiten ökumenischen Konzil beziehen. Die Chronologie des Hieronymus lässt für kein späteres Jahr Raum, und eine Vergleichung dieser Angabe mit der ganz ähnlich stilisierten über Gregor von Nyssa (c. 128) macht diese Annahme sicher: dem nuper entspricht dort ante annos paucos. Dann erfahren wir von Hieronymus, dass Amphilochius jetzt angefangen hat, sich literarisch am dogmatischen Kampf zu beteiligen. Das Werk de spiritu s. braucht nicht sein erster schriftstellerischer Versuch gewesen zu sein. Denn Hieronymus scheint sich nicht weiter für ihn interessiert zu haben [1]).

Das zweite ökumenische Konzil mit dem, was darauf folgte, bildet in der Lebensgeschichte des Amphilochius die wichtigste Epoche. Ueber die Rolle, die er auf der Synode spielte, sind bei dem dürftigen Material, das wir über sie besitzen, keine genaueren Nachrichten zu erwarten. Die Fortsetzer des Eusebius (Socr. h. e. V, 8; M. 67, 580/581 Soz. h. e. VII, 9; M. 67, 1437 B Theod. V, 8; M. 82, 1209 B/C) berichten nur, was wir aus dem Gesetz des Theodosius wissen. Und ausserdem erfährt man bloss, dass Amphilochius in dieser Zeit das Testament Gregor's von Nazianz unterschrieb (M. 37, 393 C/D). Aber wenn man sich an den Ton seines Synodalschreibens vom Jahre 376 erinnert und sich vorhält, dass er während des Konzils dem Hieronymus eine Schrift περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος vorlas, so kann man so viel sicher vermuten, dass er gewiss nicht für ein Entgegenkommen zu Gunsten der Macedonianer eintrat.

Das Gesetz vom 30. Juli 381 (cod. Theod. XVI, 1, 3), mit dem Theodosius den Beschluss der Synode besiegelte, hat Amphilochius in seiner Bedeutung als einen der führenden Männer

1) Das Pathos, mit dem Hieronymus in der ep. 70 ad Magnum von Amphilochius (neben Basilius und Gregor) spricht, beweist natürlich nicht für das Gegenteil.

anerkannt. Zusammen mit Optimus von Antiochien erhielt er die Provinz Asia zugeteilt (in Asia necnon proconsulari atque Asiana dioecesi). Der Entschluss, gerade ihnen dieses Gebiet zuzuweisen, ging sicherlich zunächst aus einfachen geographischen Erwägungen hervor. Aber es lag darin doch auch ein gewisses besonderes Vertrauensvotum. Denn Asia war ein Kernland der Häretiker. Man vergleiche die interessante Statistik des Basilius über die, die mit ihm Gemeinschaft halten (ich hebe nur Kleinasien heraus), ep. 204; M. 32, 753 C Πισίδαι, Λυκάονες, Ἰσαῦροι, Φρύγες ἑκάτεροι, Ἀρμενίων ὅσον ὑμῖν ἐστι πρόσοικον. Und noch deutlicher spricht ep. 218; 809 C (von den Lykiern) πάντῃ πρὸς τὸ Ἀσιανὸν φρόνημα ἀπηλλοτριωμένοι ἡμᾶς καταδέχονται ἐπιγράφεσθαι κοινωνούς und nachher εἴ τινες ὅλως ἐν τῷ κλίματι τῷ Ἀσιανῷ ἔξω εἰσὶ τῆς βλάβης τῶν αἱρετικῶν. Gern erführe man nun etwas darüber, wie weit Amphilochius versucht hat, seiner Stellung praktisch Geltung zu verschaffen, ob er etwa, wie Gregor von Nyssa, Reisen zu diesem Zweck unternommen hat [1], — aber es gibt darüber keine aktenmässige Kunde.

Der Mangel konkreter Nachrichten wird jedoch einigermassen ersetzt durch die von Theodoret h. e. V, 16 (M. 82, 1229) berichtete Anekdote. Sie gehört ohne Zweifel in unseren Zusammenhang, und sie illustriert besser als abgerissene Notizen den Eindruck der Persönlichkeit und des Auftretens des Amphilochius. Es ist die bekannte Erzählung, wie Amphilochius durch seine Unhöflichkeit gegen des Kaisers Sohn dem Theodosius die Beleidigung der göttlichen Majestät durch die Arianer fühlbar macht [2]. Gegen die Glaubwürdigkeit der Geschichte ist

1) Auch über Gregor's Tätigkeit existieren bekanntlich nur fragmentarische Nachrichten. Um andern eine Enttäuschung zu ersparen, teile ich hier mit, dass die noch ungedruckte vita des Nysseners im cod. Mon. gr. 92 (Hardt I, 501) f. 445 v ff. ein spätes, als historische Quelle wertloses Machwerk ist.

2) Neben dem Bericht Theodoret's existiert eine andere Version bei Soz. h. e. VII, 6 (M. 67, 1428 B), die keinen bestimmten Namen nennt, sondern einem πρεσβύτης τις, ἀσήμου πόλεως ἱερεύς, ἁπλοῦς καὶ πραγμάτων ἀτριβὴς περὶ δὲ τὰ θεῖα νοῦν ἔχων, den Einfall zuschreibt — eine Charakteristik, durch die Amphilochius ausgeschlossen wird. Man ist vielfach geneigt gewesen, diese anonyme Form der Legende für ursprünglicher zu halten,

kein Einwand zu erheben. Sie harmoniert aufs beste mit dem Temperament des Amphilochius, und eine Situation, in der sie vorgefallen sein kann, ist historisch nachzuweisen. Ueber die Zeit, in die sie zu verlegen ist, ist unnötig gestritten worden. Allerdings haben die beiden Historiker, die sie bezeugen, den Zeitpunkt durch ihren Pragmatismus verdunkelt. Theodoret (ib. 1229) berichtet das Faktum μετὰ τὴν ἐκεῖθεν ἐπάνοδον, d. h. nach der Rückkehr des Theodosius vom Abendland, wo er Maximus und seine Anhänger niedergeworfen hat. Damit käme man in das Jahr 391/392. Dieses Datum hat Rauschen (Jahrb. der christl. Kirche S. 352 f) acceptiert. Sozomenus dagegen (VII, 6; M. 67, 1428) findet die Geschichte geeignet, um durch sie die zweite ökumenische Synode zu motivieren. Allein beide Historiker widerlegen ihren Ansatz selbst durch einen von ihnen übereinstimmend hervorgehobenen Zug in der Erzählung. Theodoret sagt ausdrücklich, dass der Sohn des Theodosius eben erst zum Kaiser erhoben war (Theod. ib. 1229 B τὸν υἱὸν Ἀρκάδιον . ., νεωστὶ δὲ οὗτος κεχειροτόνητο βασιλεύς); im wesentlichen ebenso Sozomenus (ib. 1428 C): Arkadius sitzt mit dem Vater auf dem Thron (συγκαθεζόμενον τῷ πατρί), aber er ist noch ein νήπιον. Es ist klar, dass dieser Zug eine wesentliche, um nicht zu sagen d i e Pointe der Erzählung enthält. Beachtet man das, so ist sofort deutlich, dass sowohl die Einreihung bei Sozomenus, als die bei Theodoret irrig ist. Denn Arkadius ist 377 geboren und Januar 383 Augustus geworden: er konnte weder 380 als dreijähriges Kind mit dem Vater auf dem Thron sitzen, noch 391 neuernannter Augustus heissen. Mit Recht hat darum schon Baronius (ad a. Chr. 383) und nach ihm Valesius (M. 82, 1588) die Begebenheit in's Jahr 383 verlegt. Dieses Datum empfiehlt sich um so mehr, weil hier auch die

als die Theodoret's. Allein die Anonymität ist nur scheinbar ein Vorzug. Der fromme, ungelehrte Greis, der mit seiner Einfalt die Weisen fähet in ihrer List, ist eine sehr beliebte Figur der Legende, so dass man recht leicht verstehen kann, wie ein bestimmter Name durch diese typische Gestalt ersetzt wurde. Umgekehrt wäre es schwer zu begreifen, wie die von Haus aus anonym umgehende Legende gerade an dem im Volk doch wenig bekannten Amphilochius hängen blieb. — Die weitere Ausspinnung der Geschichte in der vita Amphilochii und der sog. historia adversus Arianum Eunomiumque et Macedonium kommt nicht in Betracht.

Gelegenheit, bei der Amphilochius mit dem Kaiser zusammenkommen und jene Szene aufführen konnte, sich ungesucht darbietet: die „Synode“ von Konstantinopel vom Jahr 383 (vgl. Socr. V, 10). — Endlich hebt sich bei diesem Ansatz auch eine weitere, nicht geringe Schwierigkeit, in die man mit Theodoret's Datierung auf 391/92 gerät. Theodoret spitzt die Erzählung darauf zu, dass Amphilochius durch seine Demonstration beim Kaiser strengere Gesetze gegen die Häretiker extrahiert habe (Theod. V, 16; M. 82, 1229 C νόμον εὐθὺς ἔγραψε τοὺς τῶν αἱρετικῶν συλλόγους κωλύοντα). Wiederum ist klar, dass dies ein wesentliches Moment ist. Aber in den Jahren 391/92 lassen sich entsprechende Gesetze des Theodosius nicht finden. Dagegen stehen im Jahre 383 sogar zwei Kaisergesetze dieses Inhalts zur Verfügung: cod. Theod. XVI, 5, 11 und 12, vom 25. Juli und vom 3. Sept. .

Kombiniert man nun diese Anekdote mit dem Auftrag, den Amphilochius durch das Kaisergesetz vom Jahr 381 erhalten hatte, so ergibt sich ein sehr einleuchtender Zusammenhang. Amphilochius, der in der überwiegend arianischen Provinz Asia der Orthodoxie zum Sieg verhelfen sollte, empfand wohl mehr als ein anderer die Unmöglichkeit, mit moralischen Mitteln durchzudringen. Seinem Tatendrang widersprach es, auf die Durchsetzung einer ihm heiligen Sache zu verzichten. Er trug kein Bedenken, bei Gelegenheit den Kaiser persönlich zu tangieren, um ihn gegen die Häretiker scharf zu machen. — Zur Beleuchtung seines Vorgehens mag noch darauf hingewiesen werden, dass eben im selben Jahr auch Gregor von Nazianz indirekt beim Kaiser trieb, die Massregeln gegen die Häretiker zu verschärfen (ep. 125; M. 37, 217). Nur hat Gregor seinen persönlichen Erlebnissen entsprechend dabei in erster Linie die Apollinaristen im Auge.

Innerlich damit verwandt ist das Eingreifen des Amphilochius in einer zweiten grossen Aktion, in dem Kampf der Kirche gegen die Messalianer.

Wir sind über die Einzelheiten dieser Kampagne etwas genauer unterrichtet; aber gerade die Bedeutung, die der Tätigkeit des Amphilochius hier zukommt, erscheint in verschiedenem Licht, je nachdem man die Quellen beurteilt. Es ist darum unumgänglich, auf ihr Verhältnis kurz einzugehen.

Photius, der Hauptzeuge, — denn er berichtet auf Grund der Akten — setzt (cod. 52; ed. J. Bekker p. 12) an den Anfang des Feldzugs gegen die Messalianer die aus 25 Bischöfen bestehende Synode von Side, der unser Amphilochius präsidiert. Diese Versammlung macht in einem offiziellen Schreiben Mitteilung an Flavian von Antiochien, und, wie Photius ausdrücklich sagt, dadurch veranlasst, hält Flavian gleichfalls eine Synode. Sie ist viel kleiner als die von Side: ausser Flavian sind nur drei Bischöfe da (Bizus von Seleucia, Maruthas τοῦ Σουφαρηνῶν ἔθνους und Samos, dessen Sitz nicht angegeben ist), dazu 30 Presbyter und Diakonen. Vor dieser Synode werden Adelphius καὶ οἱ σὺν αὐτῷ verhört[1]). Flavian schreibt dann an die Bischöfe in der Osrhoëne. Andererseits wendet sich spontan — doch begreiflich, wenn Maruthas von Maipherkat auf der Synode in Antiochien sass, — Letoïus von Melitene an Flavian mit der Bitte um Instruktion über die Messalianer. Zwischen Flavian und ihm und noch einem armenischen Bischof findet dann auch ein Austausch statt. Nur so weit geht uns der Bericht hier an. — Das Ganze gibt ein klares und wohl glaubliches Bild: die Initiative bei dem Vorgehen gegen die Messalianer kommt dem Amphilochius von Ikonium zu; man sieht, wie der von ihm gegebene kräftige Anstoss weit in die Ferne wirkt.

Niemand hätte auch wohl an dieser Darstellung des Photius gerüttelt[2]), wenn man nicht die Angaben des Theodoret[3]) unmethodisch damit verglichen hätte. Theodoret, durch dessen

1) Es ist beachtenswert, dass diesen Leuten, obwohl sie οἱ ταύτης τῆς αἱρέσεως γεννήτορες heissen, doch der Vorwurf gemacht werden kann, sie hörten trotz ihres schriftlichen Widerrufs nicht auf, mit denen, οὓς ἀνεθεμάτισαν ὡς Μεσσαλιανούς, .. ὡς ὁμόφροσιν . . . κοινωνήσαντες. Daraus ergibt sich, dass die eigentlichen Messalianer, die wahren Urheber der Häresie, ausserhalb dieses Kreises sich befinden und offenbar für den christlichen Bischof nicht erreichbar sind. Das ist wichtig für die Kombination der Angaben des Photius mit denen des Epiphanius.

2) Die ganze Existenz der Synoden zu bezweifeln — eine Skepsis, die leider auch Hefele (II, 49) wenigstens zu erwähnen für nötig hielt — ist geradezu frivoler Leichtsinn, angesichts des Umstands, dass Photius die Urkunden der Verhandlungen in Händen hielt.

3) Von den dürftigen historischen Angaben des Timotheus de recept. haer. M. 86, 48 A können wir hier absehen.

Bericht deutlich dasselbe Material durchschimmert, wie bei Photius, kommt zweimal ausführlicher auf die Messalianer zu reden (ausserdem eine kurze Erwähnung der Euchiten hist. relig. M. 82, 1336 B). In der h. e. IV, 10; M. 82, 1141 ff. erzählt er nach der allgemeinen Beschreibung der Messalianer zuerst das Vorgehen des Letoïus (von dessen Briefen sagt er hier nichts), dann berichtet er, dass Amphilochius sie aufgescheucht habe (wie, hebt er nicht hervor), hierauf bringt er das Verhör in Antiochien, um zum Schluss zu bemerken, dass die von Syrien Vertriebenen sich nach Pamphylien gewendet hätten. — In haer. fab. IV, 11; M. 83, 429 ff. dagegen stellt er das Verhör des Adelphius durch Flavian von Antiochien voran, dann erwähnt er die Briefe des Letoïus, um endlich zu sagen: ὁ δὲ πάντων ἄριστος Ἀμφιλόχιος, ὁ τοῦ Ἰκονίου τὴν ἐκκλησίαν ἰθύνας, ἀκριβέστερον τὴν αἵρεσιν ἐστηλίτευσε, τοῖς ὑπ' ἐκείνου πραχθεῖσιν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικὼς αὐτῶν τὰς φωνάς. An keiner von beiden Stellen deutet Theodoret an, dass er mit seiner Aneinanderreihung: Letoïus — Amphilochius — Flavian oder Flavian — Letoïus — Amphilochius eine historische Aufzählung beabsichtigt. An der zweiten Stelle, haer. fab. IV, 11 ist sogar evident, dass die Voranstellung Flavian's rein zufällige Gründe hat: den Vorwurf, den er zuletzt in seiner allgemeinen Charakteristik der Richtung ausgesprochen hat, dass die Messalianer leichten Herzens ihre Anschauungen verleugneten, belegt Theodoret sofort mit dem Verhör des Adelphius durch Flavian. Direkt lässt sich also aus Theodoret nichts entnehmen, was zu einer Kritik der Darstellung bei Photius Anlass gäbe. Im Gegenteil: die oben griechisch angeführten Worte aus haer. fab. über Amphilochius dienen jenem Bericht zur Stütze. Denn die ὑπομνήματα, in die Amphilochius mündliche Aussagen der Messalianer aufgenommen hat, können nichts anderes sein, als die Denkschrift, die er auf Grund des Synodalverhörs verfasste, eben die, die Photius gelesen hat. Und wenn Theodoret sagt, dass Amphilochius ἀκριβέστερον die Messalianer ἐστηλίτευσε, so bezieht sich der Komparativ wohl nicht bloss auf Letoïus zurück, sondern auch auf Flavian. Damit bezeugt aber auch Theodoret, dass die wichtigste Verhandlung die von Amphilochius geleitete war.

Allein schon Tillemont (Mémoires VIII, 798; nicht erst Salmon, wie Bonwetsch RE[3] „Messalianer" angibt) hat geglaubt, aus inneren Gründen plausibel machen zu können, dass die Synode von Antiochia der von Side voranging. Er beruft sich darauf, dass die aus dem Osten kommenden Messalianer doch erst von Syrien aus nach Pamphylien gelangt seien; daher sei es wahrscheinlich, dass Flavian, qui paroist avoir esté le centre de la guerre qu'on leur faisoit, sie zuerst verurteilt habe. Salmon (Dict. of christ. biogr. „Euchites") hat, Theodoret missbrauchend, — ich will das oben Dargelegte nicht in kritischer Form wiederholen — sich das mit Plerophorie angeeignet; auch Bonwetsch (RE[3] XII, 663, 29 f.) hat sich halb angeschlossen. Bonwetsch glaubt auch der Angabe Theodoret's (h. e. IV, 10), die von Antiochien vertriebenen Messalianer hätten sich nach Pamphylien gewandt, einen Grund für die Umstellung entnehmen zu können. — Dieses letztere Argument, um dies vorwegzunehmen, ruht auf der Voraussetzung, dass nach einer vorhergegangenen Synode von Side die Messalianer in Pamphylien nicht mehr hätten eindringen können. Man braucht das nur auszusprechen, um fühlbar zu machen, wie löcherig der Beweis ist. Die Voraussetzung ist aber auch durch direkte Zeugnisse zu widerlegen. Denn trotz der Synode von Side ist Pamphylien neben Kappadozien eine Heimat der Messalianer geblieben (vergl. die Beweise bei Photius cod. 52; Bekker S. 13). Aber auch Tillemont's Beweisführung ist nicht durchschlagend. Wenn schon die Messalianer vom Osten her über Antiochien nach Pamphylien gekommen sind, so braucht man darum doch nicht zuerst in Antiochien ihnen ernstlich entgegengetreten zu sein. Dass es Messalianer in Antiochien gab, wusste schon Epiphanius (Pan. h. 80; ed. Dindorf III, 540, 20). Trotzdem scheint Meletius nichts gegen sie getan zu haben. Muss dann Flavian von sich aus stärkeren Impuls dazu gefühlt haben? Umgekehrt erwäge man die Zahl der anwesenden Bischöfe auf den beiden Synoden: in Side ausser Amphilochius 25, in Antiochia neben Flavian nur 3. Das zeigt handgreiflich, dass die Verhandlung in Antiochia nur ein Nachspiel war.

Man kann also dem Amphilochius den Ruhm nicht ab-

streiten, zuerst diesen groben mönchischen Enthusiasmus bekämpft zu haben. Ob er selbst den Anstoss zur Abhaltung der Synode in Side gab, oder ob er von den Pamphyliern zu Hilfe gerufen wurde, ist freilich aus den Quellen nicht zu ersehen, ändert aber auch an seinem Verdienst nichts: er hat jedenfalls den ersten kräftigen Schlag geführt. Uebrigens ist es doch wahrscheinlicher, dass dem Amphilochius die Initiative im vollen Sinn zukommt. Andernfalls hätte man ihm wohl kaum in einer fremden Provinz den Vorsitz auf der Synode eingeräumt. Auch die Zahl der Synodalen legt nahe, dass Amphilochius hier im eigenen Interesse handelte: 25 Bischöfe sind für Pamphylien allein zu viel; Amphilochius muss Bischöfe aus seiner Provinz mitgebracht haben. Das lässt darauf schliessen, dass die Messalianer auch schon in sein Gebiet eingedrungen waren. Unter diesen Umständen ist es aber ein Beweis von grosser Umsicht, dass Amphilochius die Entscheidung nicht nach Ikonium, sondern nach Side verlegte: er erkennt, dass die Häretiker an der Küste, im Importhafen der Ketzerei, abgewehrt werden müssen. Er bleibt aber nicht bei der Verteidigung stehen. Er berichtet sofort nach Antiochia, um das Uebel an der Quelle zu verstopfen. Ein unleugbares Talent zur kirchlichen Strategie, zur Einleitung und Organisation eines umfassenden Vorstosses, tritt darin zu Tage.

Es ist leicht zu erraten, warum Amphilochius so viel daran lag, diese Häresie zu unterdrücken. Die Messalianer bildeten ja gerade für seine Provinz eine besonders schwere Gefahr. Denn die in Lykaonien verbreiteten enkratitischen und enthusiastischen Sekten mussten einen vorzüglichen Nährboden für den Messalianismus geben. Beide Richtungen berührten sich so wie so schon in gewissen Punkten; man vergleiche Bas. ep. 188; M. 32, 668 B Ἐγκρατῖται καὶ ὑδροπαραστάται ⟨καὶ ἀποτακτῖται⟩ ep. 199; M. 32, 729 C Ἐγκρατῖται καὶ σακκοφόροι καὶ ἀποτακτῖται mit Epiph. Pan. 80; Dindorf III, 542, 24 ff. τινὲς . . . τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν καὶ ὀρθοδόξων μὴ γινώσκοντες τὸ μέτρον τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας, τὸ κελεῦον ἀποτάσσεσθαι τῷ κόσμῳ κτέ. 546, 10 ff. οἱ κατὰ Μεσοποταμίαν ἐν μοναστηρίοις ὑπάρχοντες . . . σάκκῳ προφανεῖ ἐπερειδόμενοι (Epiph. hebt diese Züge im Blick auf den Messa-

lianismus hervor). Ja, man hat ein Recht zu fragen, ob das, was in den verschiedenen Gegenden als „Messalianismus“ bekämpft wurde, dies wirklich von Haus aus gewesen ist. Die Messalianer, die Letoïus aus den Klöstern vertrieb, werden wohl eher Eustathianer gewesen sein, ebenso wie Amphilochius die Gelegenheit ergriffen haben wird, um auch gegen seine Enkratiten und Sackträger gründlich vorzugehen.

Leider ist nun diese wichtige Aktion zeitlich nicht sicher festzulegen. In unsern Quellen findet sich nur bei Theodoret eine Andeutung über die Epoche, in die der Kampf fällt; Theodoret behandelt die Sache noch bei Valens (h. e. IV, 10). Dieser Ansatz ist jedoch sicher zu früh. Da Flavian von Antiochien sich beteiligt hat, muss man jedenfalls über 381 heruntergehen. Baronius ist diesem Zeitpunkt möglichst nahegeblieben; er verlegt das Vorgehen des Amphilochius gegen die Messalianer ins gleiche Jahr, wie jenen Zusammenstoss mit Kaiser Theodosius. — Mehr Anklang hat in neuerer Zeit Tillemont's Vorschlag (Mém. VIII, 534) ca. 390 gefunden. Tillemont macht geltend, dass die zwei bei der Synode in Antiochia neben Flavian genannten Bischöfe, Bizus von Seleucia und Maruthas von Maipherkat, urkundlich sicher erst gegen Ende des Jahrhunderts auftauchen: Bizus erscheine (neben Flavian und Amphilochius) auch als Teilnehmer an der konstantinopolitanischen Synode von 394 und die Wirksamkeit des Maruthas von Maipherkat habe ihren Schwerpunkt erst im 5. Jahrh. Die letztere Behauptung, die auch Rauschen (Jahrb. S. 330 A. 3) wiederholte, hat neuerdings O. Braun (de sancta Nicaena synodo. Münster 1898) bestätigt. Allein entscheidend ist diese Tatsache nicht. Wenn auch die Nachricht, dass Maruthas schon dem Konzil von 381 anwohnte, zweifelhaften Wertes ist, die Möglichkeit, dass er schon in den 80er Jahren Bischof war, kann nicht ausgeschlossen werden. Und noch viel weniger trägt natürlich der Hinweis auf Bizus aus.

Aber in diesem Zusammenhang verdient ein Moment beigezogen zu werden, das nur Baronius flüchtig gestreift hat. Es fällt auf, dass seit dem Jahr 381 der Staat auch gegen die enkratitischen Sekten sehr energisch mit Gesetzen einschreitet. In die Zeit zwischen 381 und 383 fallen nicht weniger als 4

gegen sie gerichtete Gesetze:

381 cod. Theod. XVI, 5, 7 an Eutropius den Praef. Praet. gegen die Manichäer und die (§ 3) mit ihnen zusammenhängenden Sekten: Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas vel Saccophoros.

382 cod. Theod. XVI, 5, 9 an Florus den Praef. Praet. gegen die Manichäer, die vitae solitariae falsitate coetum bonorum fugiunt, und (§ 1) gegen Encratitas ... cum Saccophoris sive Hydroparastatis.

383 cod. Theod. XVI. 5, 10 an den Vicarius dioeceseos Ponticae gegen die Tascodrogitae.

383 cod. Theod. XVI, 5, 11 an Postumianus den Praef. Praet. .... Manichaei, Encratitae, Apotactitae, Saccophori, Hydroparastatae.

Nach dem Jahr 383 tritt eine Pause in dieser Gesetzgebung ein. Erst 398 werden wieder in einem Gesetz (cod. Theod. XVI, 5, 34) neben den Eunomianern die Montanisten (nur sie!) genannt (l. 40 bezieht sich auf das Abendland), dann folgt in beträchtlichem zeitlichem Abstand 410 ib. l. 48 Montanistae et Priscillianistae. Wiederum nach geraumer Frist bringt das Jahr 428 die abschliessende l. 65: unter den möglichst vollzählig aufgeführten Sekten erscheinen Montanistae seu Priscillianistae, Phryges .... Messaliani, Euchitae sive Enthusiastae, Donatistae, Audiani, Hydroparastatae. Ascodrogitae ...; dann erst kommen die Manichäer.

Die Jahre 381—383 heben sich also hinsichtlich des Eifers, mit dem der Staat gegen die enkratitischen Sekten vorgeht, ganz bestimmt heraus. Und nun beachte man, wie genau in den Gesetzen gerade dieser Jahre die Namen für die enkratitischen Sekten mit denjenigen übereinstimmen, die Basilius in den epp. 188 und 198 (vergl. oben S. 34) verwendet. Das Zusammentreffen ist um so auffälliger, weil es sich auf die Gesetze von 381—383 beschränkt. Selbst die auf Vollständigkeit ausgehende Konstitution von 428 enthält nicht mehr alle die in den Edikten von 381—383 vorkommenden Ketzernamen. Nicht zu übersehen ist ferner, dass auch die Zusammenstellung der Enkratiten mit den Manichäern in diesen Gesetzen dem Sinn des Basilius entspricht (er leitet sie von den Marcioniten her ep. 199; M. 32, 732 A):

auch in diesen Punkt weicht das Edikt von 428 ab. — Kann diese Uebereinstimmung zufällig sein? Wird man in Konstantinopel gerade in den Jahren 381—383 über diese obskuren Richtungen in Kleinasien so genau unterrichtet gewesen sein, dass eine Uebereinstimmung sich von selbst ergab? Oder werden dort die Geheimräte die kanonischen Briefe des Basilius studiert haben, um Motive und Material für die Gesetzgebung zu gewinnen? Es scheint mir unzweifelhaft, dass hier von kirchlicher Seite her, und zwar von Kleinasien aus, ein Einfluss ausgeübt wurde. Nektarius, in dem man zunächst den moralischen Urheber dieser Gesetze erblicken möchte, ist diese spezielle Kenntnis der Zustände in Kleinasien wohl nicht zuzutrauen: war er doch kaum erst vom Laien zum Bischof erhoben worden. Wenn er, was immerhin wahrscheinlich ist, dabei mitwirkte, so doch nur auf einen Impuls hin, der von Kleinasien her erfolgte. (Ich erinnere an die ep. 202 des Gregor von Nazianz an Nektarius). Es wäre nun gewiss zu kühn, anzunehmen, dass gerade Amphilochius, der Empfänger der kanonischen Briefe des Basilius, (den Nektarius und damit) den Kaiser inspiriert haben müsse. Aber dass er in irgend welcher Weise an diesen Gesetzen mitbeteiligt war, das darf als Hypothese aufgestellt werden. Die Vermutung erscheint um so berechtigter, weil unter den übrigen massgebenden Männern Kleinasiens keiner zu nennen ist, der den Häresien auf dem Gebiet der Praxis im selben Masse wie er Beachtung geschenkt hätte. Bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa tritt das Interesse an diesen Sekten gegenüber dem an den dogmatischen fast vollständig zurück.

Damit ergibt sich ein Hintergrund für das Vorgehen des Amphilochius gegen die Messalianer. Der Feldzug gegen die Messalianer erscheint als Stück eines grossen Kampfes gegen die asketischen und enthusiastischen Richtungen überhaupt. Es fragt sich nun nur, ob auch ein zeitlicher Zusammenhang zwischen den Gesetzen von 381—383 und zwischen der Repression der Messalianer zu statuieren ist. Die Gründe für und wider halten sich so ziemlich die Wage. Es erscheint sehr einleuchtend, dass Amphilochius zu einem systematischen Vorgehen gegen die Messalianer sich dann am meisten ermutigt fühlte, wenn eben erlassene Staatsgesetze ihm eine Waffe in die Hand gaben.

Es hätte auch nichts wider sich, anzunehmen, dass die Messalianer schon anfangs der 80er Jahre in Pamphylien waren. Hatten sie sich zu der Zeit, als Epiphanius das Panarion schrieb, bereits in Antiochia festgesetzt, so war der Weg von dort herüber nicht weit. Aber andrerseits — wären jene Gesetze mit gegen die Messalianer berechnet gewesen, so müsste wohl auch dieser Name sich in ihnen finden: kennt ihn doch schon Epiphanius. Und wer kann wissen, wann und wodurch Amphilochius auf die Eigenart dieser neuen Häresie aufmerksam wurde? Mir scheinen diese letzteren Gründe zu überwiegen. Das Jahr 383 bildet wohl den terminus a quo für die Synode in Side. Wie weit herunterzugehen ist, dafür gibt es keinen sicheren Anhaltspunkt.

Unter allen Umständen ist das Einschreiten des Amphilochius gegen die Messalianer ein Beweis, dass er die der christlichen Praxis entstammenden Häresien nie aus dem Auge verlor. Und das ist für seinen Charakter vielleicht noch bezeichnender, als jenes Drängen auf Verschärfung der Arianergesetze. Der Kampf gegen die dogmatischen Häresien war eine gegebene Aufgabe für einen Orthodoxen seiner Zeit. Die Bekämpfung der praktischen Häresien setzt einen persönlichen Impuls voraus. Bei Amphilochius war das Interesse an der Praxis des Christentums ebenso stark, wie das an der reinen Lehre; vielleicht darf man sagen, er war noch mehr praktischer Kirchenmann, als Theologe.

Obwohl konkretes Material fehlt, um die Wirksamkeit des Amphilochius anschaulich zu schildern, Richtung und Bedeudeutung seiner Tätigkeit stehen doch für uns in hellem Lichte. In jenem Ring der Bischöfe, die auf Grund des Gesetzes von 381 über der Orthodoxie zu wachen hatten, ist er ein ganz hervorragendes Glied. Es ist etwas von der kirchenpolitischen Begabung des Basilius in ihm. Er hat Initiative; er sucht ein Zusammenwirken der Bischöfe zu stande zu bringen: aber er scheut sich auch nicht, den starken Arm des Staates kräftig in Anspruch zu nehmen, um der Orthodoxie zum Siege zu verhelfen.

Während der Charakter des Amphilochius sich zu dieser Selbständigkeit auswuchs, haben aber die liebenswürdigen Züge seines Wesens sich nicht verloren. Das bezeugt namentlich der

Verkehr mit Gregor von Nazianz, von dessen ununterbrochenem Fortbestand uns jetzt wieder zwei Briefe und mehrere Aeusserungen Gregor's unterrichten. Man könnte an und für sich Bedenken tragen, aus dem zärtlichen Ton, den Gregor anschlägt, auf eine entsprechende Wärme des Gefühls bei Amphilochius zu schliessen. Wie alle in ihrer Weichheit einsam gewordenen Menschen, ist Gregor, wenn er nur überhaupt bei einem andern ein Interesse an seiner Person wahrnimmt, gleich geneigt, sich mit ganzer Seele zu geben. Allein man sieht doch deutlich, dass das innige Gefühl Gregor's für Amphilochius in einer aufrichtigen Dankbarkeit für seine lebendige innere Anteilnahme wurzelte. Wenn Gregor im Jahr 383 ihm schreibt ep. 171; M. 37, 280 C ἐμοὶ γὰρ καὶ ἐγρηγορότι καὶ καθεύδοντι μέλει τὰ κατὰ σὲ καί μοι γέγονας πλῆκτρον ἀγαθὸν καὶ λύραν ἐναρμόνιον ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς εἰσῴκησας, ἀφ' ὧν μυριάκις γράφων πρὸς ἐπίγνωσιν τὰς ἡμετέρας ψυχὰς ἐξήσκησας (vergl. damit carm. l. II sect. 2 an Vitalian v. 242 ff.; M. 37, 1497 Βοσπόριος δ' ἄρ' ἔπειτα καὶ 'Αμφίλοχος μεγαθύμω | οἷς ἄρα καὶ στυγερὴ νούσων ὑποδάμνατ' ἀνίη | εὐχαῖς τε τριάδος τε σεβάσματι καὶ θυέεσσι), — so geht aus den Worten deutlich hervor, Amphilochius ist ihm in dieser Periode seiner stärksten Verbitterung ein moralischer Halt gewesen. Man wird es darum auch wohl bemerkenswert finden, dass Gregor von Amphilochius einmal denselben Ausdruck gebraucht, den er sonst auf seinen Vater anwendet, carm. l. II sect. 2 an Olympias v. 101 ff.; M. 37, 1550 μεγ' ἀμύμονος ἀρχιερῆος 'Αμφιλόχου . . . ἄγγελον ἀτρεκίης ἐριήχεα, κῦδος ἐμεῖο vergl. mit epit. 58; M. 38, 40 Γρηγόριον . . . ἄγγελον ἀτρεκίης ἐριήχεα, ποίμενα λαῷ. Das Verhältnis zwischen beiden hat sich jetzt umgedreht; Amphilochius ist mehr der Gebende. Aber wenn Gregor dies mit so herzlichen Worten anerkennt, so kann Amphilochius es an Feinfühligkeit dabei nicht haben fehlen lassen. — Nicht bloss Gregor von Nazianz hatte diese hingebende Treue des Amphilochius an sich zu erfahren. Derselbe Gregor muss ihm auch nachrühmen, dass er in der gleichen Zeit für den gemeinsamen Freund Bosporius von Kolonia Mühe und Einsetzung der eigenen Persönlichkeit nicht gescheut hat ep. 184; M. 37, 301 ff.

Auch mit Gregor von Nyssa ist das alte Verhältnis be-

stehen geblieben. Die grosse kirchenpolitische Tätigkeit, die sie beide seit 381 entfalteten, hat ihre Beziehung nicht gestört. Grund für eine Eifersucht, wie sie zwischen Gregor von Nyssa und Helladius von Cäsarea herrschte, war ja hier nicht vorhanden. Die ep. 25 Gregor's an Amphilochius (M. 46, 1093 ff.) zeigt, dass ungetrübtes Vertrauen zwischen ihnen bestand. Wahrscheinlich würden wir noch deutlichere Einblicke in ihren Verkehr bekommen, wenn der Brief Gregor's an Amphilochius, von dem noch Baronius wusste (vergl. Fabricius-Harles IX, 125), erhalten, resp. wiederaufgefunden wäre.

Am bedeutsamsten in persönlicher, wie in kirchenpolitischer Hinsicht ist aber für Amphilochius in dieser Periode ein Kreis geworden, der sich jetzt in Konstantinopel bildete. Man darf als seinen Mittelpunkt schon damals die Olympias betrachten. Amphilochius hatte zu Olympias nahe Beziehungen durch seine Schwester Theodosia (vergl. oben S. 11 A. 3). Man wird darum schon vermuten dürfen, dass er auch unter den Bischöfen war, die im Jahr 384/385 der Hochzeit der Olympias anwohnten (Greg. Naz. ep. 193; M. 37, 316 C γάμους εἱστιῶμεν . . . καὶ ταῦτα τῆς χρυσῆς Ὀλυμπιάδος . . . καὶ παρῆν ἐπισκόπων ὅμιλος); um so mehr, als Gregor von Nazianz in seinem Hochzeitsgedicht gerade ihn besonders hervorhebt (carm. l. II sect. 2 v. 101 ff.; M. 37, 1550). Sicher ist, dass Amphilochius später in ihrem Hause viel als Gast aus- und einging. Der Biograph des Chrysostomus nennt ihn unter denen, die regelmässig bei der Olympias verkehrten. Ich setze die ganze Stelle aus Palladius her, weil sie zugleich anschaulich zeigt, mit welchen Männern Amphilochius durch die Freundschaft mit der Olympias verbunden war: Pall. dial. de vita Chrys. c. 17; M. 47, 61 οἶδα ταύτην (sc. die Olympias) τὸν μακάριον Ν ε κ τ ά ρ ι ο ν πλέον τεθεραπευκέναι (sc. als den Chrysostomus), ὡς καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς αὐτῇ πείθεσθαι. Ἀ μ φ ι λ ό χ ι ο ν δὲ καὶ Ὄ π τ ι μ ο ν καὶ Γ ρ η γ ό ρ ι ο ν καὶ Π έ τ ρ ο ν τὸν ἀδελφὸν Βασιλείου καὶ Ἐ π ι φ ά ν ι ο ν τὸν Κύπρου, τοὺς ἁγίους, τ ί δ ε ῖ κ α ὶ λ έ γ ε ι ν; οἷς καὶ κτήματα ἀγρῶν καὶ χρήματα ἐδωρήσατο. Ὀπτίμου δὲ τελευτῶντος ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἰδίαις χερσὶν ἐκάμμυσεν. Amphilochius selbst hat mit den iambi ad Seleucum einen Beleg dafür gegeben, wie lebhaft er sich für die zu diesem

Kreis gehörigen Personen interessierte.

Mit dem hiedurch rege gehaltenen Verkehr in Konstantinopel steht auch die letzte Tatsache in Verbindung, die aus dem Leben des Amphilochius bekannt ist: die Teilnahme an dem „Konzil“ von Konstantinopel im Jahr 394 (Mansi III, 854 f.). Die Auszeichnung, die die Berufung zu dieser Versammlung bedeutete, beleuchtet noch einmal das Ansehen, in dem Amphilochius stand. Schon Baronius (ad. a. 394 § 27 f.), hat mit Recht vermutet, dass die glänzende Synode — auch die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien wohnten ihr bei — nicht nur dazu berufen war, um den Streit der zwei Bischöfe um Bostra zu schlichten, sondern und in erster Linie, um die Einweihung der von Rufin in Chalcedon gestifteten Kirche und seine Taufe durch ihre Gegenwart zu verherrlichen. Sind darnach die Geladenen als eine Elite unter den Bischöfen zu betrachten, so erscheint noch besonders beachtenswert, wie weit vorn in der Liste Amphilochius steht. Mit Gregor von Nyssa zusammen — Gregor von Nyssa geht ihm voran — erscheint er in der ersten Reihe nach den Patriarchen. Nur die Metropoliten von Cäsarea Capp. und Cäsarea Paläst. sind noch vor diesem Paar aufgeführt. Die Einordnung des Gregor von Nyssa, der ja kein Metropolit war, zeigt, dass für die Reihenfolge nicht nur der Sitz, sondern auch die persönliche Bedeutung des Mannes massgebend war. Amphilochius, der neben ihm Genannte, ist damit gleichfalls als einer der ersten Männer der Zeit gekennzeichnet.

Dieser letzte bekannte Akt aus dem Leben des Amphilochius hat aber auch nach einer andern Seite hin Bedeutung. Man sieht aus ihm noch einmal recht deutlich, welche Anziehungskraft jetzt Konstantinopel ausübt. Vor allem auf die kleinasiatischen Bischöfe. Wenn man die Kirchenpolitik des Basilius verfolgt, so empfindet man lebhaft, wie nahe doch die Möglichkeit lag, dass in Cäsarea ein selbständiges Patriarchat entstand: die Einflusssphäre des Basilius reicht von Meer zu Meer (man erinnere sich daran, wie Basilius die Fühler nach Lykien ausstreckt). Die Möglichkeit wäre nicht Wirklichkeit geworden, auch wenn Basilius einen Nachfolger von gleicher Kraft gehabt hätte. Der Rivale am Bosporus war, vollends

seit 381, zu übermächtig. Seit diesem Konzil gravitieren die hervorragendsten kleinasiatischen Bischöfe gegen Konstantinopel hin. Gregor von Nyssa, Amphilochius, Optimus, die zu Lebzeiten des Basilius an Cäsarea sich angelehnt hatten, verkehren jetzt viel in Konstantinopel und suchen beim Kaiser und beim Patriarchen ihren Rückhalt. Indem sie für die Orthodoxie in Kleinasien wirken, wirken sie zugleich für den Einfluss von Konstantinopel. Es war nur eine Frage der Zeit, bis Konstantinopel dieses Gebiet auch rechtlich an sich heranzog. Auch die kirchliche Tätigkeit des Amphilochius mündet in der Hauptstadt.

Das Todesjahr des Amphilochius ist unbekannt. Aber mit Sicherheit lässt sich bei ihm sagen, dass er das Jahr 403/4, die Katastrophe des Chrysostomus, nicht erlebt hat. Der Freund der Olympias hätte sich in diesem Fall gewiss geregt.

Amphilochius hat keinen zeitgenössischen Biographen gefunden. Er teilt dieses Schicksal mit vielen hervorragenden Männern seiner Kirche. Aber sein Auftreten gegenüber Theodosius gab seinem Namen doch eine gewisse Popularität. An diesen einen Zug hat sich auch die Legende gehalten, als sie sein Bild auszuschmücken versuchte.

- - - -

Es ist im Lauf der Darstellung des Lebens schon zu Tage getreten, dass Amphilochius auch mit der Feder gewirkt hat. Von den bereits erwähnten Schriften ist freilich nur das Sendschreiben von 376 erhalten geblieben; das Werk περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ist ebenso, wie die Akten von Side verloren gegangen.

Dagegen existieren unter dem Namen des Amphilochius mehrere vollständige Schriften und eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Fragmenten. Diese Stücke sind zum erstenmal von Combefis (SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia quae reperiri potuerunt. Parisiis 1644) in einer Ausgabe vereinigt worden; von da, teils vermehrt, teils vermindert zu Gallandit. VI gekommen, um schliesslich, wieder im Umfang etwas verändert, bei Migne 39, 1—130 Aufnahme zu finden.

Die beiden Bestandteile, aus denen sich der literarische Nachlass des Amphilochius zusammensetzt, haben bei den Kritikern ein sehr verschiedenes Schicksal erfahren. Die Fragmente sind — was bei der guten Bezeugung der meisten kein Wunder ist — nirgends beanstandet worden; von den vollständigen Werken ist das meiste unter die Schere gefallen.

Indessen sieht man sich genötigt, schon bei den Fragmenten, die ja zweifellos den festen Boden für die literarische Kritik bilden müssen, ernstlich mit der nachprüfenden Arbeit einzusetzen. In den Ausgaben sind nirgends die Fundorte vollständig und sorgfältig genug genannt: namentlich Leontius, Facundus von Hermiane, Anastasius Sinaita sind häufiger als Zeugen aufzuführen, als es nach Combefis und Gallandi scheinen möchte. Ohne eine Ergänzung ihrer Angaben ist weder volle Klarheit über die Verbürgung der einzelnen Fragmente und über die Titel der in den Fragmenten bezeugten Schriften, noch auch ein Anhaltspunkt für etwaige Ausscheidung von Unechtem zu gewinnen.

Ich beginne daher mit einer Liste der Autoren, die Fragmente des Amphilochius bringen. Mit römischer Ziffer setze ich die Nummern der Fragmente bei. Ich zitiere dabei nach Migne 39, 97 ff., dessen Zahlen ich der Einfachheit halber in der ganzen folgenden Abhandlung beibehalten werde:

1) Theodoret: I (dial. 3; M. 83, 304 B); II (dial. 3; M. 83, 304 A); VII (dial. 3; M. 83, 301/304); X[a] (dial. 1; M. 83, 100 C); X[b] (dial. 2; M. 83, 196 B); X[c] (dial. 2; M. 83, 196 C); X[d] (dial. 3; M. 83, 304 B/C); XI (dial. 3; M. 83, 301 B/C); XII (dial. 1; M. 83, 100 A und dial. 2; M. 83, 196 A/B; dial. 3; M. 83, 301 C).

2) Kyrill von Alexandrien: III[a] (de recta fide M. 76, 1213 C). — (über IX vergl. unten bei cod. manuscr. Sirmondi).

3) Konzil von Ephesus: III[a] (Mansi IV, 693 A; hier aber nur abgedruckt aus Kyrill); III[b] (Mansi IV, 1196 C); III[c] (Mansi IV, 1196 D).

4) Konzil von Chalcedon: III[b] (Mansi VI, 885 A); III[c] (Mansi VI, 885 A); XII (Mansi VII, 469 A).

5) Leontius: XII (contra Nest. et Eut. l. I; [nur lateinisch gedruckt bei Canisius — Basnage, lectiones antiquae I, 553] und

contra Monophys.; M. 86, 2, 1837 C); XV[b] (contra Monophys.; M. 86, 2, 1837 C/D und ib. 1840/1841); XV[c] (ib. 1837 D); XV[d2] (ib. 1837 C/D); XV[e] (ib. 1840 D).

6) Ephraim von Antiochien (bei Phot. cod. 229); XV[c] und [d] (ed. Bekker 264 b, 8 ff.); XXII (ib. 251 a, 17 ff.); vergl. auch 257 a, 29.

7) Facundus von Hermiane: II (pro defens. tr. capit. l. XI c. 3; M. 67, 803 A); VII (ib. 804 A [Fac. hat jedoch hier ausser dem mit dem griechischen übereinstimmenden Fragment noch ein zweites erhalten, vergl. die Anm. 3 bei Migne]); XI (ib. 803 B/C); XIV (ib. 803 C—804 A).

8) Anastasius Sinaita: XII (hod. M. 89, 157 B); XV[b] und[c] (ib. 157 A); XV[c] (ib. 145 D und 156 D); XIX[b] (ib. 184 A); XXII (ib. 145 D).

9) Johannes Damascenus (noch abgesehen von den Sacra Parallela): XV[b] und [c] (contra Jacob.; M. 94, 1496 B); XV[d] (ib.; 1496 A/B).

10) 2. nicänisches Konzil: XVIII (Mansi XIII, 176 A/B).

Dazu kommen nun zunächst noch 4 von Combefis nicht deutlich bezeichnete Quellen: catena in Lucam, catena in Johannem, codex manuscr. Sirmondi und coll. Barlahami. Ueber sie muss etwas ausführlicher gesprochen werden. Denn ihre Identifikation macht gewisse Schwierigkeiten.

Einfach ist es, die Catenen zu bestimmen, aus denen Combefis geschöpft hat. Aus chronologischen Gründen können nur die beiden von Balthasar Corderius herausgegebenen Catenen gemeint sein[1]). Die Probe bestätigt diese Vermutung sofort:

11) catena in Lucam: XII (B. Corderius, catena in Lucam. Antwerpen 1628. c. 22, nro. 63; p. 585).

---

1) Ob die Catenenforschung noch weitere Fragmente zutage fördern wird, bleibt abzuwarten. Im gedruckten Material habe ich ausser an jenen beiden Stellen den Namen des Amphilochius nicht zu entdecken vermocht. Auffallend ist der Satz von Soden (die Schriften des Neuen Testaments, I, 529): „von Amphilochius (ob der Metropolit von Kyzikus, des Photius Zeitgenosse?), Antiochus von Ptolemais, Manuel Patricius kenne ich die Zeit nicht". Weiss von Soden wirklich von unserem Amphilochius nichts? Man muss das wohl annehmen, wenn er auch von Antiochus von Ptolemais, „die Zeit nicht kennt", zumal da das nicht das einzige patristische Kuriosum im betreffenden Abschnitt ist.

12) catena in Johannem: XIX[a] (B. Corderius, catena patrum Graecorum in Johannem. Antwerpen 1630 p. 96).

Auch der so unbestimmt eingeführte codex manuscriptus Sirmondi ist wieder aufzufinden. Wer mit Sammlungen von χρήσεις zu tun gehabt hat, wird sich dabei sofort an jenen codex Claromontanus erinnern, der die sog. antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione enthält. Sein Charakter entspricht der hier zu fordernden Quelle und Sirmond hat ihn nachweislich benutzt. Ueber diesen codex hat zuerst Loofs (Leontius von Byzanz, Leipzig 1887. S. 93 ff.) Licht verbreitet. Loofs hat schon die Identität dieser Handschrift mit dem heutigen cod. Bodl. 184 (Coxe I, 738 ff.) festgestellt und das Verhältnis dieses codex zu den von Mai, scr. vett. nov. coll. VII benutzten Handschriften behandelt. Seit seiner Untersuchung ist es dank der Liberalität der heutigen Verwaltung der Vaticana wohl mehr als einem gelungen, die von Mai nach seiner Gewohnheit verschwiegenen codices aufzuspüren. Eine neue Ausgabe der doctrina auf Grund dieser verschiedenen Handschriften ist in Bälde zu erwarten. Bis jetzt muss man sich mit demjenigen Material begnügen, das Mai aus seinen römischen Handschriften mitgeteilt hat. Es reicht jedoch hin, um definitiv zu erweisen, dass Combefis' codex Sirmondi wirklich die Handschrift der doctrina patrum war.

13) antiquorum patrum doctrina: XV[b] (c. 2; Mai VII, 7 und c. 8; Mai VII, 15); XV[c] (c. 6; Mai VII, 10 [hier folgt noch ein kleines Ineditum, das aber, was Mai nicht bemerkte, besser bei Ephraim-Photius steht; darüber unten]); XV[d] (c. 2; Mai VII, 7 und teilweise c. 8; Mai VII, 15); XVI (c. 40; Mai VII, 68). — Es fehlen also bei Mai die Fragmente VI und X[e]. An der Identifikation des codex Sirmondi mit der doctrina kann das nicht irre machen. Mai hat ja nicht vollständige Mitteilungen beabsichtigt; vielleicht sind auch die römischen codices der doctrina ärmer als der Claromontanus.

Dagegen ist es vorderhand unmöglich, die von Combefis sogenannte collectio Barlahami sicher zu identifizieren. Combefis hat zwar angegeben, dass ein regius codex sie enthalte. Aber die bekannten Eigenschaften des Pariser Handschriften-Katalogs stehen der Wiederauffindung des codex im Wege. Ich hege

zwar die gegründete Vermutung, dass der cod. 1115 (Omont, Inv. somm. I p. 223) die in Frage stehende Handschrift ist: denn dort findet sich eine summa fidei christianae ex conciliis, ss. patribus et script. theol. excerpta. Das Stück trägt freilich nach dem Katalog keinen Namen; aber vorhergeht eine Schrift von Barlaam; es konnte sehr leicht geschehen, dass ein nicht allzu sorgfältiger Benutzer Barlaam auch das folgende anonyme Werk zurechnete. Ich bin um so geneigter zu dieser Annahme, weil kein anderer der regii etwas der gesuchten collectio ähnlich Sehendes enthält — cod. 1257 Barlaami de proc. spiritus kann nicht in Betracht kommen —; aber exakt beweisen lässt sich diese Hypothese ohne Einsichtnahme in den codex nicht. Ich muss mich hier begnügen, nach den Angaben von Combefis die aus der collectio geschöpften Fragmente zu registrieren und ihre Echtheit durch Vergleichung mit dem gesicherten Material zu prüfen.

14) collectio Barlahami: VI, VIII, IX, XIII, XV^{a-e}. — Von diesen Fragmenten ist ein Teil (VI und XV^{b-e}) von anderwärts her gedeckt. VIII entspricht so evident dem Typus der übrigen, dass hier kein Verdacht aufkommen kann. Eher könnte man gegen XIII Einwendungen erheben. Das Fragment war in der collectio nicht direkt als Stück aus Amphilochius bezeichnet; Combefis sagt nur, erat consequenter ad epist. ad Seleucum de trinitate velut eiusdem. Jeder in solchen Dingen Bewanderte weiss, wie trügerisch dieses Argument ist; es kann auch ein Name dazwischen ausgefallen sein. Aus inneren Gründen jedoch, die freilich erst an einer späteren Stelle einleuchten können, erscheint mir hier die Echtheit unbestreitbar. Vorläufig verweise ich auf die Aehnlichkeit des Titels der hier zitierten Schrift mit den sonstigen Themen des Amphilochius. — Dagegen ist sicher auszuscheiden das Fragment IX. Das Stück ist auch sonst, jedoch unter anderem Namen, überliefert. Schon Combefis hat bemerkt: Gretser in Hodego adscribit Cyrillo: es steht dort M. 89, 157 D, und noch einmal 176 C, in beiden Fällen unter dem Namen Kyrill's von Alexandrien. Aber auch die doctrina patrum schreibt das Fragment demselben Autor zu; sie gibt dem Stück das genauere Lemma τοῦ αὐτοῦ (vorher Kyrill) ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ πρὸς Ἀλεξανδρέας; Mai scr. vett.

nov. coll. VII, 8. Dieser Name wird auch durch innere Gründe unterstützt. Der Autor polemisiert gegen eine κρᾶσις der beiden Naturen (οὐ κεκραμμένος). Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa haben diesen Ausdruck unbedenklich gebraucht. Dass Amphilochius ihn direkt verworfen hätte, ist darum mindestens unwahrscheinlich.

Bis an den Schluss habe ich mir die den Sacra Parallela entnommenen Fragmente aufgespart. Denn hier gilt es am meisten, kritische Arbeit zu tun. Die beiden Herausgeber des Amphilochius haben schon die Hauptrezensionen der Sacra Parallela ausgenützt; Combefis den codex Rupefucaldinus, Gallandi dazu noch die in der Zwischenzeit durch Lequien edierte vatikanische Rezension. Allein Combefis hat nichts ahnen können von der eigentümlichen Ergänzung, die eine Reihe von Kapiteln des Rupef. erfahren hat (vergl. K. Holl, die Sacra Parallela S. 30 ff.), und Gallandi ist bei der Benutzung der vatikanischen Rezension mit geringer Sorgfalt verfahren. So sind durch beide eine Reihe fremder Zitate dem Amphilochius zugeschrieben worden.

15) aus den Sacra Parallela stammen folgende Fragmente: IV^a^ (2 Zitate!), IV^b^ (2 Zitate!), V, XV^f^, XVII^a^, XVII^b^, XX, XXI.

Von diesen Stücken ist IV^a^ (erstes Zitat: τὸ ἄχρονον — μόνος ὁ θεὸς) sowohl durch Rupef. f. 16^v^ als durch Coisl. 276 f. 25^r^ bezeugt; nur ist das Lemma falsch gelesen. Es muss heissen (nach C) τ. μ. 'Α. ἐκ τοῦ εἰς τό· κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. — Dagegen sofort das mit καὶ μεθ' ἕτερα sich daran schliessende Stück (ὦ τριὰς ἁγία — μία πίστις) hat nur durch seine jetzige Stellung im Rupef. (f. 16^v^) den Schein eines Amphilochiuszitats erhalten. Ursprünglich (Coisl. 276 f. 25^r^) folgte es auf ein Zitat aus Epiphanius ἐκ τοῦ ἀγκυρωτοῦ. In diesem Werk finden sich tatsächlich die 2 Stellen, aus denen es zusammengesetzt ist, — im Rupef. ist noch ein Absatz zwischen ihnen markiert —: ὦ τριὰς ἁγία — υἱὸς ἐν πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι = Ancor. c. 22; Dind. I, 113, 17—21 und ἡμεῖς οἴδαμεν πατέρα πατέρα — ἓν βάπτισμα, μία πίστις = Ancor. c. 118; Dind. I, 222, 12—16.

Die zwei in Fragment IV^b^ vereinigten Stücke μία δόξα

πατρὸς — μὴ εἶναι θεὸν und οὐκ ἔστιν οὕτω — ὄντως κτῆμα τὰ πάντα sind aus der vatikanischen Rezension geholt (M. 95, 1076 D). Wie Gallandi dazu kam, diese Zitate gerade dem Amphilochius zuzuschreiben, ist mir dunkel. Denn bei Lequien — nicht bloss im Druck, sondern auch in der von ihm benutzten Handschrift (auch in O) — sind die Stellen anonym. Die Rezension PML[b] gibt genauere Lemmata an (P f. 41[r] M f. 44[r] L[b] f. 69[r] — L[c] f. 160[r]); für das erste: Ἀθανασίου ἐκ τοῦ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως, für das zweite ἐκ τοῦ κατὰ Ἀρειανῶν δευτέρου λόγου. In diesen Lemmata scheint jedoch mehr als ein Fehler zu stecken. Denn nur vom zweiten Stück findet sich ein Teil wenigstens in der Nähe des von PML[b] bezeichneten Fundorts: der letzte Satz nämlich μόνῳ θεῷ ἁρμόττει — τὰ πάντα steht bei Ath. c. Ar. or. 1 (!) c. 18; M. 26, 48 C. Den Rest des Fragments und das erste Stück bei Athanasius aufzufinden, ist mir nicht gelungen. Jedenfalls aber liegt schlechterdings kein Grund vor, diese Stücke dem Amphilochius zuzuschreiben.

Fragment V τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Ἡσαΐαν: ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς — τῶν ἀνθρώπων ἀρνοῦνται stammt wieder aus dem Rupef., verdankt jedoch seine Aufnahme unter die Amphilochiuszitate nur einer groben Nachlässigkeit. Es folgt im Rupef. f. 61[v] auf ein Zitat mit dem Lemma πρὸς Ἀμφιλόχιον (nicht Ἀμφιλοχίου, wie Combefis angibt). Gemeint ist natürlich Basilius ad Amphilochium. Dem Basilius gehört auch unser Stück. Es ist = Bas. comment. in Jes. c. 183; M. 30, 428 C.

Fragment XV[f] λόγος ἦν περὶ τῆς ἑνώσεως — ἀλλότριον χριστιανισμοῦ ist echt. Es ist durch Rupef. f. 20[r] und Coisl. 276 f. 30[r] bezeugt. Aber rätselhaft ist mir, wie Combefis zu seinem genauen Lemma τ. μ. Ἀ. ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον ἐπιστολῆς kommt. R und C haben nur die Ueberschrift τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου; in der vatikanischen Rezension fehlt das Fragment ganz. Parallelenhandschriften können Combefis also den Titel nicht geboten haben. Er hat wohl nur eine ihm evident erscheinende Hypothese damit zum Ausdruck gebracht.

Fragment XVII[a] und [b] (θεότης μία ἐν Μωυσεῖ — ἐπίγεια καὶ καταχθόνια und ὁ μὴ ὁμολογῶν — ὁ τοιοῦτος ῥᾳδιουργεῖ) sind Konsequenzen des bei IV[a] behandelten Irrtums. Sie folgen im

Rupef. 16ᵛ nach einander auf die Stücke ὦ τριὰς ἁγία und ἡμεῖς οἴδαμεν. Aber ihr Lemma hätte wohl auch Combefis und Gallandi stutzig machen können: das erste hat die Ueberschrift τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς ἐν Σουέδροις περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, das zweite τῆς αὐτῆς. Selbstverständlich stammt beides aus Epiphanius. Das erste ist = Epiph. Ancor. c. 73; Dind. I, 173, 19—174, 6; das zweite = Ancor. c. 81; Dind. I, 183, 17—22 (für den Zweck der Sacra Parallela etwas zurecht gemacht).

Fragment XX (ὥσπερ τινὰς παιδαγωγοὺς — εἰς μαρτυρίαν ἐκάλεσεν) ist schon bei Fragment V gestreift worden. Es stammt aus Rupef. f. 61ᵛ und trägt dort das Lemma πρὸς Ἀμφιλόχιον; der Coisl. 276 f. 63ʳ hat genauer: τοῦ ἁγίου βασιλείου ἐκ τοῦ πρὸς Ἀμφιλόχιον. Das Zitat ist = Bas. de spir. s. c. 13; M. 32, 120 C.

Fragment XXI (θεὸς λέγεται — ζωογονεῖν τὰ πάντα) ist sowohl im Rupef. f. 223ʳ, als im Coisl. 276 f. 224ᵛ mit dem bestimmten Lemma versehen: τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου τοῦ Ἰκονίου. Aber es ist längst bemerkt worden, dass die hier dem Amphilochius zugeschriebene Stelle sich wörtlich bei Theophilus ad Autolycum lib. I, 4 findet. Der mechanische Ausgleich, der eine habe den andern zitiert, könnte in diesem Fall statthafter erscheinen als sonst. Denn die Ethymologie von θεὸς hat in der Zeit des Amphilochius in der arianischen Kontroverse eine Rolle gespielt, vergl. z. B. Bas. ep. 8; M. 32, 265 A παρὰ γὰρ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα ὁ θεὸς ὀνομάζεται Greg. Naz. or. 30; M. 36, 128 A ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ (sc. κλῆσις) κἂν ἀπὸ τοῦ θέειν ἢ αἴθειν ἠτυμολόγηται τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς Greg. Nyss. c. Eun. XII; M. 45, 1108 B ἐκ τοῦ θεᾶσθαι θεὸς ὀνομάζεται. Aber es ist doch nicht gerade wahrscheinlich, dass Amphilochius die ganze Stelle aus Theophilus wörtlich übernahm, ohne sie irgendwie als Zitat zu kennzeichnen. Näher liegt die Annahme, dass dem Verfasser der Sacra Parallela hier eines der, wenn auch seltenen, so doch immerhin vorkommenden Versehen passiert ist.

Somit bleiben vom ganzen aus den Sacra Parallela geschöpften Material nur zwei Stellen als echt übrig: der Anfang von IVᵃ τὸ ἄχρονον — μόνος ὁ θεός; Lemma: τ. μ. Ἀ. ἐκ τοῦ

εἰς τό· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ λόγου und XV[f] λόγος ἡ[†] περὶ τῆς ἑνώσεως — ἀλλότριον χριστιανισμοῦ; Lemma: τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου.

Zur Ergänzung füge ich hier bei, dass die Sacra Parallela ausser an diesen beiden Stellen nur Stücke aus den iambi ad Seleucum zitieren. Es wird nicht unerwünscht sein, wenn ich dieses weitere Material nach den wichtigsten Handschriften hersetze.

Coisl. 276 f. 28[r] Rupef. f. 17[r—v] τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον ἰαμβικῆς ἐπιστολῆς: μονὰς γάρ ἐστι-παντελῶς ἀσύγχυτοι = iambi M. 37, 1589 ff. v. 193—213. Die Stelle ist textkritisch von besonderem Interesse, weil die Sacra Parallela einen Vers mehr haben, als unser gedruckter Text: Amphilochius hat aber am Schluss des Gedichts (v. 338 ff.) die Zahl der Verse angegeben.

Coisl. 276 f. 199[v]—200[r] Rupef. f. 186[v]—187[r] τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον ἰαμβικῆς ἐπιστολῆς: σὺ δ' ἀντὶ τούτων — τῷ σοφῷ θεοῦ λόγῳ = iambi M. 37, 1589 ff. v. 181—192, 251—260, 321, 325.

Vat. 1553 f. 230[r—v] τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον ἰαμβικῆς ἐπιστολῆς: καὶ μὴν ἐκεῖνα σφόδρα — διαφθορᾶς = iambi M. 37, 1582 ff. v. 77—112.

Vat. 1553 f. 230[v]—231[v] (anschliessend an das vorige) καὶ μετ' ὀλίγα: τούτων κάθηνται — ἀστέων νόσον = iambi M. 37, 1585 ff. v. 123—180.

Vat. 1553 f. 247[r—v] τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον ἰαμβικῆς ἐπιστολῆς: τούτοις δὲ πᾶσιν ἐμφρόνως — ῥόδον δρέπου = iambi M. 37, 1580 f. v. 38—61.

Als Gesamtresultat ergibt sich, dass von den bei Migne gedruckten Fragmenten die Nummern: IV[a] (2. Hälfte), IV[b] (ganz), V, IX, XVII[a] und [b], XX, XXI zu streichen sind.

Es verbleiben für Amphilochius: I, II, III, IV[a] (Anfang), VI, VII, VIII, X (im ganzen Umfang), XI, XII, XIII, XIV, XV (im ganzen Umfang), XVI, XVIII, XIX, XXII. Für diese Fragmente stehen so gute und so zahlreiche Zeugen zur Verfügung, dass sie als hinreichend gesichert gelten dürfen.

Doch möchte ich hinsichtlich einer Gruppe der Zeugen noch auf einen wichtigen Punkt aufmerksam machen. Wenn man die Amphilochiuszitate bei Leontius, Anastasius, Ephraim, Jo-

hannes Damascenus, in der doctrina patrum und der collectio Barlahami mit einander vergleicht, so überrascht die weitgehende Uebereinstimmung in der Auswahl und Abgrenzung der Zitate. Ueberblickt man dazu noch die andern Autoren, die an den betreffenden Fundstellen aufgeführt werden — man ziehe auch noch die aus Photius bibliotheca für Eulogius von Alexandrien sich ergebende Liste heran —, so verstärkt sich der Eindruck der Einheitlichkeit des Materials. Die Annahme einer gemeinsamen Quelle, die sie alle ausschöpfen, wird unabweisbar. Dadurch verliert das Zeugnis des einzelnen an Wert, aber der Archetypus reicht so hoch hinauf, dass diese Einbusse nicht allzuviel bedeutet, und die Uebereinstimmung der verschiedenen Gewährsmänner verbürgt die treue Wiedergabe ihrer Vorlage.

Es handelt sich jetzt darum, aus den Fragmenten die darin bezeugten Schriften des Amphilochius samt ihren genauen Titeln festzustellen. Die Liste der Werke ist sehr stattlich. Ich bleibe bei ihrer Aufzählung der Reihenfolge der Fragmente bei Migne möglichst nahe.

1) περὶ υἱοῦ λόγος: bezeugt durch Theodoret dial. 3; M. 83, 304 B. — Erhalten: Fragm. I (εἰπὼν γὰρ ὁ Πέτρος — θεότητα τοῦ υἱοῦ).

2) περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως (sc. τοῦ Χριστοῦ): bezeugt durch Kyrill von Alex. de recta fide M. 76, 1213 C (Mansi IV. 693 A ist nur ein Abdruck). — Erhalten: Fragm. III[a] (ἡ ἀλήθεια ἐγνώσθη — ἄνευ ἀνθρώπου ἤτοι ἀνδρός).

3) εἰς τό· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ: bezeugt durch Joh. Dam. Sacra Parallela Coisl. 276 f. 25[r] Rupef. f. 16[v]. — Erhalten: Fragm. IV[a] Anfang (τὸ ἄχρονον ἄκτιστον — μόνος ὁ θεός).

4) περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας κτέ. λόγος $\bar{\alpha}$: bezeugt durch die coll. Barl. und Sirmond doctrina patrum. — Erhalten: Fragm. VI (ὅταν δὲ εἴπῃ — οὐχὶ τὴν ἄγνοιαν κατεψεύσατο).

5) εἰς τό· πάτερ, εἰ δυνατὸν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο: bezeugt durch Theodoret dial. 3; M. 83, 301/304 und durch Facundus von Herm. pro def. tr. cap. l. XI c. 3; M. 67, 804 A. — Erhalten: das Incip. bei Fac. (tunc sicut miles legitimus); Fragm. VII (grie-

chisch und lateinisch: μὴ τὰ πάθη οὖν — θεὸς οὐ ταράττεται), ausserdem bei Fac. ein in Migne nur in die Anm. aufgenommenes Fragment: si enim oportet filium hominis tradi, quomodo dicis: si fieri potest, transeat calix iste? omnino autem, si pati nolebas, quid dicebas: transeat calix iste? non ego qui coelum feci, qui fundavi terram, sed secundum te homo dicit declinans mortem.

6) εἰς τό· καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις: bezeugt durch coll. Barl. — Erhalten: Fragm. VIII (προέκοπτε κατὰ τὴν ἡλικίαν — ἐπὶ τὸ κρεῖττον).

7) εἰς τό· οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν: bezeugt durch Theodoret dial. 1; M. 83, 100 C dial. 2; M. 83, 196 B und C dial. 3; M. 83, 304 B/C und durch Sirmond doctrina patrum. — Erhalten: Fragm. X[a] (ποῖος δὲ παρήκουσεν — οἰκονομίας λέγος), X[b] (μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν — ἐκ τῆς γῆς εἰλημμένην;), X[c] (διὰ ταῦτα μὲν οὖν — ὑποστῇ θάνατον), X[d] (οὐδὲ γὰρ εἶχε φύσιν — σαρκὸς ἀνάστασιν), X[e] (εἰ γὰρ ὁ — ἡδοναῖς ἀναλώσαντες).

8) εἰς τό· ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον: bezeugt durch Theodoret dial. 3; M. 83, 301 B/C und Facundus von Herm. pro def. tr. cap. l. XI c. 3; M. 67, 803 B/C. — Erhalten: Fragm. XI (griechisch und lateinisch: τίνος οὖν τὰ πάθη — τῶν παθῶν κατάλληλα).

9) εἰς τό· ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν. Der Titel ist nicht bei allen Zeugen genau erhalten. Zeugen sind a) für Fragm. II: Theodoret dial. 3; M. 83, 304 A ἐκ τοῦ κατὰ Ἀρειανῶν λόγου und Facundus von Herm. pro def. tr. cap. l. XI c. 3; M. 67, 803 A de eo quod dictum est: qui misit me pater maior me est. b) für Fragm. XII: Theodoret dial. 1; M. 83, 100 A dial. 2; M. 83, 196 A/B dial. 3; M. 83, 301 C an allen 3 Stellen ἐκ τοῦ εἰς τό· ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν, Chalced. Mansi VII, 469 A Ἀ. ἐπ. Ἰκ. ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην, Leontius c. Nest. et Eut. I; Canis.-Basnage I, 553 S. Amph. ep. Ic. ex libro contra Arianos, c. Monoph.; M. 86, 2, 1837 C Ἀμφ. ἐπ. Ἰκ. πρὸς Ἀρειανούς, Anastasius Sin. hod.; M. 89, 157 B τ. αὐτ. Ἀμφ. ἐκ τοῦ λόγου ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων

μού ἐστιν, catena in Luc.; Cord. p. 585 Ἀμφιλοχίου. — Es bedarf wohl keiner langen Ausführung darüber, dass der bestimmtere Titel den allgemeinern κατὰ Ἀρειανῶν und κατὰ Ἰωάννην vorzuziehen ist. Die letzteren sind nur nachlässige Zitationsformen. Sie können nicht einmal als vom Autor selbst herrührende Untertitel betrachtet werden (so Sirmond). Denn dann hätten sie ebenso gut über eine Reihe anderer λόγοι gesetzt werden können resp. müssen. Auffallend ist freilich, dass Theodoret, der Fragm. XII immer mit dem genauen Lemma zitiert, bei Fragm. II das allgemeinere setzt, und zwar gerade an einer Stelle, an der er kurz vorher ein Stück von Fragm. XII gebracht hat (dial. 3; M. 83, 304 A vergl. mit 301 C). Allein gegenüber der bestimmten Angabe des Facundus für Fragm. II vermag das doch nicht aufzukommen. — Erhalten: das Incip. (bei Fac.): Laborare nos fecit certamen haereticorum; Fragm. II (griech. und lat. bei Theodoret und Fac.: καὶ ἵνα μὴ μακρὸν — ἀνθρώπῳ τὸ πάθος; aber bei Facundus gehen dem die Sätze vorher: vides quod maior est pater dicente „eamus", non dicente, „inhabitabo in eis et inambulabo". vides quod maior est pater dicente „ego sum vitis", non dicente „ego plantavi vitem veram"; und am Schluss folgen noch die Worte: aut humilia non consuis verba.); Fragm. XII (ganz bei Theodoret dial. 1 und dial. 2+3; bei den übrigen Zeugen nur der Anfang: διάκρινόν μοι λοιπὸν — ἐκ προσώπου θεότητος).

10) εἰς τό· ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν: bezeugt durch die coll. Barl. — Erhalten: Fragm. XIII (πάλιν ἐν εἴδει φαίνεται — τοῖς αἰωνίοις).

11) de eo quod dictum est: ascendo ad patrem meum et patrem vestrum et deum meum et deum vestrum: bezeugt durch Facundus von Herm. pro def. tr. cap. l. XI c. 3; M. 67, 803 C—804 A. — Erhalten: das Incip. affer hodie certativos attingamus sermones; Fragm. XIV (communis est pater — qui ascendit ad patrem).

12) πρὸς Σέλευκον τὸν ἔκγονον Τραιανοῦ τοῦ στρατηλάτου ἐπιστολή. In dieser Ausführlichkeit wird der Titel, w. sch., nur von der coll. Barl. geboten; bei den meisten Zeugen fehlt eine nähere Bezeichnung des Seleucus

ganz; nur Anastasius Sin. hat wenigstens (hod. M. 89, 145 D) πρὸς Σέλευκον τὸν υἱὸν Τραιανοῦ und (ib. 156 D) ἐν τῷ λόγῳ τῷ πρὸς Σέλευκον ἔγγονον Τραιανοῦ. — Auch darüber schwankt die Ueberlieferung etwas, wenn auch nur in sehr geringem Masse, ob es sich wirklich um einen Brief an Seleucus handelt. Leontius hat einmal c. Monoph. M. 86, 2, 1840 D das Lemma Ἀ. Ἰκ. ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον δευτέρας ἐπιστολῆς. Zahn scheint darauf Wert gelegt zu haben, wenn er beiläufig GNK II, 1, 212 A. 1 hervorhebt, dass Leontius „nicht selten Schriften (des Amphilochius zitiert), darunter mehrere Briefe an den Seleucus“. Allein dieser einen Stelle bei Leontius steht nicht bloss die sie übertönende Einstimmigkeit aller andern Zeugen gegenüber (Ephraim von Ant. bei Phot. cod. 229; Bekker 264 b, 8 ff. Anastasius Sin. hod.; M. 89, 156 D 157 A Joh. Dam. contra Jac.; M. 94, 1496 A und B doctr. patr. c. 2, 6, 8; Mai scr. vett. nov. coll. VII, 7. 10. 15), sondern auch ein anderes Zitat bei Leontius selbst. Denn eben vorher (M. 86, 2, 1837 C/D) hat Leontius das Lemma τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Σέλευκον angewendet, — als ob es nur eine einzige ἐπιστολὴ πρὸς Σέλευκον gäbe. Verschlossen ist dabei auch der Ausweg, dass Leontius das in Frage stehende Zitat einer den übrigen Zeugen unbekannten Schrift entnommen haben könne. Denn der Inhalt eben dieses Stücks wird von einer stattlichen Anzahl anderer Zeugen als ἐκ τῆς πρ. Σ. ἐπιστολῆς stammend bezeichnet. Es ist also auf einen Fehler bei Leontius zu erkennen. Vielleicht fällt er erst der Ueberlieferung des Leontius zur Last. Denn es liegt nahe, zu vermuten, dass statt δευτέρας ursprünglich δογματικῆς dastand (vergl. nachher den Titel des Briefs an Pancharius). — Erhalten: Fragm. XV[a] (πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν — δύναμιν εἰρήσθω, nur bezeugt durch coll. Barl.); Fragm. XV[b]—[d]. Der bei Migne gedruckte Text dieser Stückchen lässt sehr viel zu wünschen übrig. Die grosse Zahl der Zeugen, die hier zur Verfügung stehen, ermöglicht es, eine vollständigere und bessere Form herzustellen. Ich versuche es im folgenden und hoffe dabei, dass meine Anordnung Billigung finden wird, obwohl sie an einem Punkte einem Teil der Zeugen widerspricht. Eine allen Anforderungen genügende Rezension ist freilich nicht zu erreichen, bevor nicht die als Textzeugen dienenden Schrift-

steller besser ediert sind.

[b]) [1]) ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ δύο τελείων φύσεων εἷς υἱός [2]).

[c]) ἐὰν εἴπωσιν, ὡς μιᾶς οὐσίας ἐστίν, ἐρωτήσατε αὐτούς· πῶς οὖν κατὰ μὲν τὴν θεότητα ἀπαθῆ λέγετε Χριστόν, κατὰ δὲ τὴν σάρκα παθητόν; τὸ γὰρ μιᾶς ὑπάρχον οὐσίας ὅλον ὅμοιον· ἢ γὰρ ἀπαθὲς ὅλον ἢ παθητόν [3]).

[d]) καὶ μετὰ βραχέα· ἕνα οὖν υἱὸν τὸν Χριστὸν δύο φύσεων φημι ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως, οὐκ ἀρνούμενος τὴν θείαν οὐδὲ τὴν ἀνθρωπείαν. πάσχει τοίνυν ὁ Χριστὸς οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι. τουτέστι Χριστὸς ἔπαθε σαρκί, ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης (σαρκί?) ἔπαθεν. ἄπαγε τὸ δυσμενὲς τοῦτο καὶ βλάσφημον, δείλαιε. ἡ ληφθεῖσα πάσχει φύσις, ἡ δὲ λαβοῦσα ἀπαθὴς μένει. οἰκειοῦται δὲ ὁ θεὸς λόγος τὰ τοῦ ἰδίου ναοῦ ἀνθρώπινα πάθη, σταυρὸν φημὶ καὶ θάνατον, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα περὶ αὐτὸν οἰκονομικῶς θεωρεῖται οἰκειοῦται, αὐτὸς πάσχων οὐδέν. ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ διτταὶ φύσεις, ἡ ἀπαθὴς τὸ τῆς παθητικῆς οἰκειοῦται [4]).

---

1) Nach diesen Buchstaben [b—e] werde ich im folgenden die einzelnen Stücke zitieren. — Der letzte Passus bei Migne (λόγος ἦν — ἀλλότριον χριστιανισμοῦ) ist also = XV[f].

2) Das Fragment ist nur bei Leont. c. Monoph.; M. 86, 2, 1837 D erhalten. Leontius gibt ihm das Lemma καὶ μετὰ βραχέα und lässt ihm den Satz ἕνα υἱὸν δύο φύσεων παθητῆς τε καὶ ἀπαθοῦς (= e Z. 4) vorangehen. Ebenso ordnen auch Joh. Dam. c. Jacob.; M. 94, 1496 A/B doctr. patr. c. 2; Mai scr. vett. nov. coll. S. 7 (vielleicht noch die coll. Barl.). Sie stellen an die Spitze des Ganzen eine den Satz des Leontius (aus e) enthaltende Periode (Inc. οὕτω θεόν τε καὶ ἄνθρωπον e Z. 3). — Aber diesen Gewährsmännern, die zusammen nur einen Zeugen repräsentieren, steht die gewichtige Auktorität des Ephraim (Photius cod. 229; Bekker 264 b, 9 ff.) gegenüber, der diesen Passus (e) an das Ende verweist. Und sein Zeugnis überwiegt, weil es auch durch einleuchtende innere Gründe unterstützt wird: eine mit οὕτω eingeleitete Periode kann nur den Schluss der Darlegung gebildet haben.

3) Der Text bei Leont c. Monoph.; M. 86, 2, 1840 D und in der coll. Barl. (Leont. om. λέγετε Χριστόν). — Das Recht der Einreihung an dieser Stelle ergibt sich daraus, dass Leontius ib. das folgende Stück mit καὶ μετὰ βραχέα einleitet.

4) Der Text bis διτταὶ φύσεις (Z. 10) ist zusammenzusetzen aus Leont. c. Monoph. M. 86, 2, 1840 D und Joh. Dam. c. Jacob.; M. 94, 1496 B. Die Zusammenfügung ist dadurch ermöglicht, dass die beiden Zitate

e) καὶ μετ' ὀλίγα· ὥστε τὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν καὶ τὴν τοῦ δούλου μορφὴν συντελεῖν εἰς ἓν πρόσωπον υἱοῦ τε καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὕτω θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὁμολογῶ τὸν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἕνα δὲ υἱὸν δύο φύσεων, παθητῆς τε καὶ ἀπαθοῦς, θνητῆς τε καὶ ἀθανάτου, νοητῆς καὶ ἀοράτου, ψηλαφητῆς καὶ ἀνεπάφου, ἀνάρχου καὶ ἀρχομένης, ἀπεριγράφου καὶ περιγεγραμμένης [1]).

13) πρὸς Παγχάριον διάκονον Σίδης δογματικὴ ἐπιστολή: bezeugt durch die doctr. patr. (Sirmond und Mai scr. vett. nov. coll. VII, 68). — Erhalten: das Incip. ἥσθην ἐπὶ σοί, δοκιμώτατε; Fragm. XVI (ἀσεβὴς ὄντως — ἀνάγκης ἐλεύθερον).

14) περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς: bezeugt durch das 2. nicänische Konzil (Mansi XIII, 176 A/B). Erhalten: Fragm. XVIII.

Nicht aufgenommen in diese Liste, weil in ihrem Lemma unbestimmt, sind die Fragmente: III [b], III [c], XV [f], XIX [a], XIX [b], XXII. Doch erlaubt ihr Inhalt, sie wenigstens hypothetisch dem einen oder andern Werk zuzuweisen.

Fragm. III [b] (ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτὸς — τοῦ πάθους νέκρωσιν) und III [c] (εἰ μὴ γὰρ ἐκεῖνος — βλασφημίας ἐφόδιον), beide bezeugt

---

über einander greifen; vergl. auch doctr. patr. c. 8; Mai VII, 15. Der Schlusssatz ist aus doctr. patr. c. 6; Mai VII, 10 aufgenommen. — Einzelne Stücke daraus werden zitiert: der Anfang ἕνα bis φημί (Z. 2) bei Leont. c. Monoph.; M. 86, 2, 1837 D; ἕνα bis ἀνθρωπότητι (Z. 4) in der doctr. patr. c. 2; Mai VII, 7; ἕνα bis δείλαιε (Z. 6) in der coll. Barl. — Das Stück πάσχει τοίνυν (Z. 3) bis πάσχων οὐδὲν (Z. 9) in der doctr. patr. c. 8; Mai VII, 15. — Das Stück ἡ ληφθεῖσα (Z. 6) bis πάσχων οὐδὲν (Z. 9) in der coll. Barl. — Das Stück οἰκειοῦται (Z. 6) bis διτταὶ φύσεις (Z. 10) etwas verkürzt bei Leont. c. Monoph.; M. 86. 2, 1837 D. Anastasius Sin. gibt hod.; M. 89, 157 A ein Excerpt von ἡ ληφθεῖσα (Z. 6) bis αἱ διτταὶ φύσεις (Z. 10). Ausserdem zitiert er ib. 145 D und 156 A in etwas verschiedener Form den Satz ἐπειδὴ (Z. 9) bis φύσεις (Z. 10).

1) Der Text in seinem ganzen Umfang bei Ephraim — Phot. cod. 229; Bekker 264 b, 9 ff. Das καὶ μετ' ὀλίγα nach der doctr. patr. c. 6; Mai VII, 10. wo der erste Satz (bis Ἰησοῦ Χριστοῦ Z. 3) in verstümmelter Form zitiert wird. — Das Stück οὕτω θεόν τε (Z. 2) bis ἀθανάτου (Z. 5) zitiert bei Joh. Dam. c. Jacob.; M. 94, 1496 A/B; doctr. patr. c. 2; Mai VII, 7; coll. Barl. — Der Satz ἕνα υἱὸν (Z. 4) bis ἀπαθοῦς (Z. 4) bei Leont. c. Monoph.; M. 86, 2, 1837 C.

durch das Konzil von Ephesus und Chalcedon (Mansi IV, 1196 C und D und VI, 885 A), sind mit Recht von den Herausgebern an Nr. 2 in der oben stehenden Liste angereiht worden. Sie gehören unverkennbar in eine Weihnachtspredigt.

Fragm. XV[f] (λόγος ἦν περὶ τῆς ἑνώσεως — ἀλλότριον χριστιανισμοῦ) dagegen, bezeugt durch Coisl. 276 f. 30[r] und Rupef. f. 20[r], scheint mir von Combefis nicht richtig angefügt zu sein. Der Ton des Stücks fällt aus dem Charakter des Bekenntnisses heraus, den der Brief an Seleucus nach den übrigen Fragmenten trug. Ich würde vorziehen, das Zitat der ἐπιστολὴ δογματικὴ πρὸς Παγχάριον zuzuweisen.

Mit demselben Schreiben möchte ich auch die Fragm. XIX[b] (εἷς ἓν γὰρ πρόσωπον — ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν), bezeugt durch Anastasius Sin. hod.; M. 89, 184 A, und Fragm. XXII (ὁρᾶται τοιγαροῦν — τὴν ὑπόστασιν), bezeugt durch Ephraim bei Phot. cod. 229; Bekker 251 a, 17 ff und (teilweise) durch Anastasius Sin. hod.; M. 89, 145 D, in Zusammenhang bringen. Beide Stücke erinnern in ihrer lehrhaften Art ganz an Fragm. XV[f] und XVI; in XIX[b] wird dazu noch eine bestimmte Persönlichkeit in respektvoller Form angeredet (καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἁγιωσύνη).

Ueber Fragm. XIX[a] (οὐκ ἐπειδὴ ὁ υἱὸς — ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα), bezeugt durch die cat. in Johannem; Corderius p. 96, wage ich keine Vermutung. Aber einem naheliegenden Vorurteil muss ausdrücklich entgegengetreten werden; der Voraussetzung nämlich, dass das Zitat aus einem Johanneskommentar des Amphilochius stammen müsse. Man hat vielfach die Existenz eines solchen ausserdem noch aus dem Lemma des Amphilochiusstücks im Chalced. Mansi VII, 469 A (ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην, vergl. oben unter Nr. 9) erschliessen wollen (so schon Tillemont mém. IX, 745 f. und anscheinend auch Zahn, GNK II, 1 S. 212 A 1.). Dieses letztere „Zeugnis" für den Johanneskommentar hat sich oben von selbst aufgelöst; es hat sich (vergl. S. 53) ergeben, dass die Formel ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην nur die unbestimmtere Fassung eines anderwärts genauer überlieferten Titels ist. Aber auch aus Fragm. XIX[a] ist nichts für diese Annahme zu entnehmen. So gut wie ein Stück aus ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν in eine Lukascatene Aufnahme finden

konnte (vergl. oben unter Nr. 9), ebensogut eine Stelle aus einer andern Predigt in eine Johannescatene. Die Vorliebe des Amphilochius für exegetische Themata, die ein Blick auf die Liste seiner Schriften erkennen lässt, brachte es mit sich, dass man seine Predigten und Reden auch in Catenen verwerten konnte.

Der Vollständigkeit wegen hänge ich der Liste noch die zwei Schriften an, die nur dem Titel nach bekannt sind:

15) περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας κτέ. λόγος β̄: zu entnehmen aus dem Beisatz des Titels von Nr. 4 in der coll. Barl.: δύο γὰρ αὐτῷ περὶ τούτου πεποίηνται συντάγματα.

16) Die nur durch Hieronymus VI, 133 bezeugte Schrift de spiritu sancto, quod deus et quod adorandus quodque omnipotens sit.

Das Material, das in den Fragmenten steckt, ist so beträchtlich und die Eigenart des Schriftstellers tritt so deutlich darin hervor, dass für die Kritik der Predigten eine genügende Grundlage gegeben ist. Denn die Frage nach der Echtheit der dem Amphilochius zugeschriebenen Homilien ist noch keineswegs erledigt; fast möchte man sagen, sie ist überhaupt noch nicht ernstlich aufgenommen worden.

Allerdings kann es sich dabei nicht um diejenigen Predigten handeln, die Gallandi und Migne aus Combefis nicht wieder abgedruckt haben. Bei diesen Stücken liegt die Unechtheit am Tage. Ich zähle sie nur auf und bezeichne kurz die einfachen, längst festgestellten Gründe, die ihre Ausscheidung rechtfertigen:

in circumcisionem ac brevis Basilii laudatio bei Combefis, SS. Patrum Amphilochii . . . opera omnia. Parisiis 1644. p. 10—22. Inc. σκιὰν μὲν τῶν μελλόντων (die Zeit des Basilius liegt beträchtlich hinter dem Verfasser: 15 D κατὰ τὸν αὐτοῦ — sc. Βασιλείου — καιρόν).

in sanctam deiparam et Simeonem, Combef. p. 36—56. Inc. προφητικὸς ἡμᾶς καὶ τήμερον (Nestorius, der δυσώνυμος, 37 A — in Wahrheit 45 A; die Paginierung ist fehlerhaft — genannt).

de paenitentia et quod de sua ipsius salute non sit desperandum. Combef. p. 91—105 Inc. τί ὅτι ἐνταῦθα παραγενόμενοι (p. 92 B auch der Zweifel an den σεπταὶ εἰκόνες unter den Ein-

flüsterungen des Teufels aufgeführt).

vita Basilii, Combef. p. 155—225 Inc. ἀγαπητοί, οὐκ ἦν ἀπεικὸς (strotzt von historischen Irrtümern über Basilius und seine Zeit).

de humana natura Christi ex Photii Amphilochiis, Combef. 226 f. Inc. εἰ ἀπερίγραπτος ἡ ἐν τῷ υἱῷ θεότης (nur durch ein Missverständnis Combefis' mit unserem Amphilochius in Verbindung gebracht).

Noch weniger Umstände bedarf es hinsichtlich der weiteren bei Combefis sich nicht findenden Stücke, die ich der Vollständigkeit halber nenne: de non desperando (vergl. darüber Fabricius — Harles VIII, 381), vita Ephrem Syri (Fabricius — Harles ib.) und die erst neuerdings edierte oratio in arbores infrugiferas (vergl. Th L Z 1902 S. 277 ff.).

Aber nach Ausscheidung dieses augenscheinlich unechten Materials bleiben noch 8 Stücke übrig, mit denen sich die Kritik des weiteren zu beschäftigen hat. Es sind die folgenden:

1) oratio in natalitia Christi Inc. ὁ μὲν πνευματικὸς οὗτος Migne 39, 36—44.

2) oratio in occursum domini Inc. πολλοὶ τῶν μεγάλων ἀνθρώπων M. 39, 44—60.

3) oratio in Lazarum quatriduanum Inc. φέρε πάλιν εἰς μέσον M. 39, 60—65.

4) oratio in mulierem peccatricem Inc. ἱκανῶς ἡμᾶς πρώην ἐψυχαγώγησεν M. 39, 65—89 [1]).

5) oratio in diem sabbati sancti Inc. ἐπιτάφιον ἑορτὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν M. 39, 89—97.

6) oratio in mesopentecosten Inc. ἐν σαββάτῳ πρὸς τὸν παράλυτον M. 39, 120—129 (erst durch Christ. Friedr. Matthäi 1776 unter dem Namen des Amphilochius herausgegeben) [2]).

---

1) Diese Predigt ist auch, was seither nicht beachtet wurde, unter dem Namen des Chrysostomus (als spuria) gedruckt Montfaucon X, 798 ff.

2) Christ. Friedr. Matthäi hat nicht bemerkt und auch seitdem ist niemand darauf gestossen, dass die ganze Predigt schon gedruckt war, nämlich als spuria des Chrysostomus Montfaucon X, 834—837. Nur der Anfang lautet bei Ps. Chrysost. anders. Ps. Chrysost. beginnt mit dem Satz: ὥσπερ ἡ φαεσφόρος σελήνη τὰ τῆς νυκτὸς ἀμαυρὰ λευκαίνουσα τοῖς τε κατὰ γῆν καὶ θάλασσαν πλωτῆρσί τε καὶ ὁδοιπόροις τὸ φάος δᾳδουχοῦσα ἀνεμ-

7) Die epistola synodica Inc. καὶ πρὶν κομίζεσθαι M. 39, 93—97.

8) Die iambi ad Seleucum, bei Migne gedruckt unter den Werken des Gregor von Nazianz 37, 1577—1600.

Von diesen 8 Stücken ist nur die epistola synodica von Anfang an ohne Umstände als echt anerkannt worden: selbst Oudin hat nichts gegen sie zu sagen gewusst.

Auch die iambi ad Seleucum haben allmählich die Gunst der Kritiker gefunden. Unter den Aelteren hat namentlich Tillemont (mémoires ed. Ven. 1732 IX, 746 f.) sie verteidigt. Seitdem Th. Zahn (G N K II, 1, 212 ff.) für ihre Echtheit eintrat, ist der Widerspruch verstummt.

Dagegen lautet bei den übrigen Stücken das allgemeine Urteil auf Verwerfung. Tillemont (mémoires IX, 747 ff.), Du Pin (nouv. bibl. II, 2. Paris 1689. p. 690 ff.), Cave (script. eccles. hist. lit. Basel 1741. I, 252 ff.), Oudin (comm. de script. eccl. t. II. Leipzig 1722. p. 220 ff.) haben Einwendungen gegen die 5 ersten Reden erhoben. Ihr Spruch galt den Neueren als unumstösslich. Die erst nachträglich bekannt gewordene oratio in mesopentecosten ist als blinder Passagier mitgegangen.

Indessen, wenn man sich genauer ansieht, was jene Kritiker vorgebracht haben, so gehen ihre Gründe recht nahe zusammen.

Tillemont, der am meisten sich bemüht hat, seine Entscheidung im einzelnen zu motivieren — die Urteile der andern sind sehr summarisch —, hat an der ersten Rede ausgesetzt a. a. O. p. 747: il y a de fausses elegances, particulierement en un endroit, qui nous paroissent indignes de la reputation de S. Amphiloque. — Bei der Rede in occursum stösst er sich daran, dass sie: „semble egaler la virginité au mariage et condanner les secondes noces. Elle met à la bouche de la vierge des plaintes peu dignes d'elle et luy attribuë de n'avoir pas connu la resurrection". Oudin a. a. O. p. 221 f. hat (unter Berufung auf Baronius) noch den weiteren Grund hinzugefügt, das Fest der Hypapante, an dem die Predigt gehalten sein sollte, sei erst im Zeitalter Justinian's entstanden. — Bei der Rede in Lazarum quatriduanum konstatiert Tillemont: il est dit dans cette oraison

---

πόδιστον τὴν πορείαν ἑκάστῳ κατεργάζεται, ὡσαύτως ἐν τῷ σαββάτῳ κτέ., dann folgt die ganze von Matthäi edierte Predigt.

sur Lazare, que les Juifs avoient décrié la resurrection de la fille de Jaïre . . . comme des illusions et de faux miracles: ce qui n'estant marqué nulle part il estoit ce semble contre la gravité de S. Amphiloque, de debiter des suppositions peut-estre tres fausses, comme des faits indubitables. Je ne sçay aussi, s'il eust accusé Marthe d'avoir fait une heresie. — An der Rede in mulierem peccatricem lobt er, ohne etwas zu ihren Ungunsten zu sagen: il y a dans le premier (d. h. eben in unserer Rede) quelque chose d'assez beau. — Bei der letzten in sabbatum sanctum findet er wieder etwas zu tadeln, wenn auch nur eine Kleinigkeit: cette expression, que la terre songeoit à s'enfuir à la mort de J. C., est sans doute un peu étrange.

Absichtlich habe ich Tillemont's Kritik in ihrem ganzen Umfang vorgelegt, um deutlich vor Augen zu rücken, welcher Art seine angeblich so kräftigen Argumente sind. Was Tillemont vorbringt, sind lauter ästhetische und dogmatische Urteile. Nur ein einziger wirklich historischer Grund ist überhaupt von den Bestreitern der Echtheit geltend gemacht worden, und auch dieser bezieht sich bloss auf eine bestimmte Predigt: der von Oudin gegen die 2. Homilie gerichtete Einwand, das Fest der Hypapante sei erst im Zeitalter Justinian's aufgekommen.

Doch selbst dieses einzige berücksichtigenswerte Argument hat heutzutage, seit Usener's Untersuchungen, seine Kraft verloren. Aus dem Reisebericht der aquitanischen Pilgerin hat man neuerdings die überraschende Tatsache erfahren, dass in Jerusalem schon vor dem Ende des 4. Jahrhunderts die Quadragesima der Epiphanie festlich begangen wurde. Und, was für die Echtheit von Hypapantereden besonders wichtig ist: die Pilgerin hebt ausdrücklich hervor, dass an diesem Fest über das Evangelium der Darstellung, im Tempel gepredigt wurde. Ihre Schilderung der Behandlung der biblischen Erzählung in der Predigt ist so detailliert und für unsern Zweck so wertvoll, dass ich sie ganz hierher setzen möchte. S. Silv. peregrinatio c. 26 ed. P. Geyer. Wien 1898. S. 77, 19 ff.: sane quadragesimae de epiphania valde cum summo honore hic celebrantur . . . praedicant etiam omnes presbyteri et sic episcopus, semper de eo loco tractantes evangelii, ubi quadragesima die tulerunt dominum in templo Joseph et Maria et uiderunt

eum Symeon uel Anna prophetissa filia Fanuhel et de uerbis eorum, quae dixerunt uiso domino, uel de oblatione ipsa quam optulerunt parentes. — Usener, der diese Nachricht schon gebührend verwertet hat (das Weihnachtsfest. Bonn 1889. S. 205), verdankt man auch die Erhebung einer weiteren wichtigen Notiz, die das zunehmende Interesse an diesem Fest beleuchtet. In Kyrill's vita des Theodosius findet sich die Nachricht, dass (um die Mitte des 5. Jahrhunderts) durch Hikelia in Jerusalem der Brauch eingeführt wurde, das Fest der Hypapante mit Kerzen zu begehen (Weihnachtsfest S. 334 und ders., der heilige Theodosius. Leipzig 1890. S. 106, 12 αὕτη ... κατέδειξεν ἐν πρώτοις μετὰ κηρίων γίνεσθαι τὴν ὑπαπάντησιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν).

Mit diesen urkundlichen Zeugnissen für das Bestehen des Festes seit dem 4. Jahrhundert lässt sich die von Baronius und Oudin verwertete Mitteilung des Theophanes über die Feier der Hypapante unter Justinian wohl vereinigen. Nur muss an der betreffenden Stelle der Accent auf den richtigen Punkt gelegt werden. Wenn Theophanes sagt (ed. de Boor p. 222, 23): καὶ τῷ αὐτῷ χρόνῳ (unter Justinian 542) ἡ ὑπαπάντη τοῦ κυρίου ἔλαβεν ἀρχὴν ἐπιτελεῖσθαι ἐν τῷ Βυζαντίῳ τῇ β τοῦ φεβρουαρίου μηνός, so ist ἐν τῷ Βυζαντίῳ zu unterstreichen. Theophanes berichtet nur die Einführung des Festes in Konstantinopel, nicht seine Entstehung (vergl. Usener S. 332).

Wenn es darnach über 1½ Jahrhunderte anstand, bis Konstantinopel das jerusalemische Fest aufnahm, so ist daraus nicht auf eine ähnliche Zurückhaltung Kleinasiens zu schliessen. Von vornherein ist vielmehr wahrscheinlich, dass Kleinasien das Fest früher als Konstantinopel besass. Denn der Weg beim Vordringen des Festes nach der Hauptstadt zu wird gewiss über Kleinasien geführt haben. Man darf aber noch weiter gehen und vermuten, dass Kleinasien das Fest wohl lange vorher hatte. Wenigstens waren in Kleinasien, jedenfalls in seiner Mitte, alle Bedingungen dafür vorhanden, dass das Fest sehr rasch von Jerusalem dorthin übersprang. Ich erinnere zunächst an das starke Interesse, das die grossen Kappadozier, vor allem Basilius, an kirchlichen Festen nahmen; dazu an den regen Verkehr, der seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zwischen Kappadozien und Palästina sich entwickelte, insbesondere an

die Verbindung, die das Mönchtum vermittelte (vergl. K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt S. 173 und den berühmten Brief des Gregor von Nyssa περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα). Darnach kann man es nicht für unmöglich halten, dass schon Amphilochius in Ikonium das Fest gefeiert hat, das in Jerusalem offenbar bereits geraume Zeit vor der Reise der aquitanischen Pilgerin aufgekommen war.

Auf alle Fälle geht es heute nicht mehr wie früher an, summarisch alle vor das Jahr 542 fallenden Hypapantepredigten bei Seite zu werfen. Diese Literatur muss vielmehr neu durchgeprüft werden. So viel ich sehe, wird bei den meisten aus andern Gründen das bisherige Urteil bestehen bleiben. Um so erfreulicher wäre es, wenn bei Amphilochius die Echtheit der Hypapantepredigt sich feststellen liesse.

Nach dem Bisherigen ist es wohl nicht zu kühn, wenn man behauptet, gegen die in Frage stehenden sechs Predigten ist bis jetzt überhaupt noch nichts Triftiges vorgebracht worden. Es lässt sich aber auch nichts Besseres, was für die Unechtheit spräche, darin entdecken. Wohl aber treten deutliche Züge einer ausgeprägten schriftstellerischen Eigenart uns entgegen, die sich mit derjenigen des Verfassers der Fragmente deckt.

Nicht ganz vorübergehen darf ich an der handschriftlichen Ueberlieferung. Sie ist nicht dünn, wie ein Blick in den Katalog einer der grossen Bibliotheken lehrt, und ihr Zeugnis ist der Echtheit der Homilien sehr günstig. Soweit ich sehe, werden nur zwei von den sechs Predigten dem Amphilochius von Ikonium[1]) von einem andern Namen streitig gemacht; auch bei jenen zwei (or. 4 und or. in mesopent. vergl. oben S. 59 A. 1 und 2) konkurriert Amphilochius nur mit dem Sammelnamen κατ' ἐξοχήν[2]). Diese Konstanz des handschriftlichen Zeugnisses wiegt aber um so schwerer, weil die Predigten

1) Mit Amphilochius von Side haben erst die Kritiker einen Teil der dem Amphilochius von Ikonium zugeschriebenen Predigten in Verbindung gebracht. Von dieser Hypothese kann abgesehen werden; sie schwebt völlig in der Luft.

2) Dabei wäre erst noch zu untersuchen, ob die von Savile und Montfaucon benutzten Handschriften diese Predigten wirklich direkt dem Chrysostomus zuschreiben.

sich nirgends in einem codex vereinigt vorfinden. Sie stehen einzeln in Predigtsammlungen, Menologien und ähnlichen Büchern; selten auch nur zwei in einem Bande. Im sonstigen Inhalt der betreffenden Handschriften lag also kein Anlass, fremde Stücke gerade unserm Amphilochius zuzuschreiben; näher war die Gefahr gerückt, dass sein Name verschwand oder durch einen berühmteren ersetzt wurde. Hat er sich in der Mehrzahl der Fälle unangefochten behaupten können, so bürgt das für eine treue Ueberlieferung.

Aber die Predigten schliessen sich auch innerlich fest aneinander an. Der unmittelbare Eindruck ihrer Zugehörigkeit zu einem Verfasser, den man schon bei der ersten Lektüre empfängt, wird durch die Einzeluntersuchung nur bestätigt. Der Autor ist eine kräftig ausgeprägte, aber keine reiche Persönlichkeit. Seine Eigenart zeichnet sich scharf in allen Predigten ab. Eine gewisse Methode, die fast einen Anflug von Schulmeisterlichkeit hat, bestimmte Liebhabereien und Gewohnheiten kehren in jeder ohne Ausnahme wieder. Es ist darum nicht nötig, die Stücke einzeln mit einander zu vergleichen. Ich hoffe, dass eine sofort auf das Ganze sich erstreckende Analyse die Uebereinstimmung des geistigen Gepräges der Reden noch deutlicher zur Anschauung bringen wird, als ein Additionsverfahren.

Schon die Art, wie der Verfasser seinen Stoff gewinnt und formt, ist überall dieselbe. Die Reden sind Homilien in unserem technischen Sinn: der Prediger bindet sich an einen bestimmten Text und geht nur darauf aus, ihn den Zuhörern lebendig und fruchtbar zu machen. Ganz unverhüllt tritt dieser Charakter bei den oratt. in Laz. quatrid., in mul. peccatr. und in mesopent. zu Tage. Aber es ist bezeichnend für unsern Autor, dass er seine Gewohnheit auch bei den Festpredigten beibehält. Hier pflegen auch solche Prediger, deren Methode sonst mit der des unsrigen sich deckt, sich dem Text gegenüber freier zu stellen und nur den grossen Festgedanken bald dogmatisch, bald dithyrambisch auszuführen. Unser Prediger bleibt auch in diesen Fällen bei seinem Stil. Die or. in occ. domini beginnt zwar mit einem allgemeinen Gedanken; aber er ist schon aus dem Text entnommen und mit dem gewohnten ἤκουες ἀρτίως τοῦ εὐαγγελιστοῦ λέγοντος (M. 39, 48 A, vergl. in Laz. 60 A

ἤκουες γὰρ αὐτοῦ ἀρτίως λέγοντος) kommt er in sein Fahrwasser. Man bemerke auch, wie er nach einer Abschweifung zurücklenkt ib. 56 A πάλιν οὖν τῷ λόγῳ ἐπανέλθωμεν πρὸς τὴν προτέραν ὑπόθεσιν. τί οὖν λοιπὸν ὁ εὐαγγελιστής; καλὸν γὰρ τῆς παρούσης πραγματείας ἐπιλαβέσθαι. ἤκουες ἀρτίως τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ λέγοντος κτέ. Auch in der Predigt am Geburtsfest Christi, wo der Drang nach unmittelbarer Aussprache der eigenen Stimmung am stärksten sich regen musste, gewahrt man deutlich, wie der Redner den Rückhalt an einem Text sucht. Sofort nach der im üblichen Ton gehaltenen Einleitung (36 B) greift er nach einem Prophetenwort (Jes. 63, 9): die Kontrastierung dieser Weissagung mit der im Fest gefeierten Tatsache bildet den eigentlichen Kern der Predigt. — Unverkennbar hängt die Vorliebe für diese homiletische Methode bei unserem Autor mit einem Mangel an Produktivität zusammen. Eine äusserliche Beobachtung beweist das am schlagendsten: zu langen Predigten kommt er nur, wenn er einen sich dehnenden Text hat. Gegen den Umfang von or. 2, 4 und 6 sticht die oratio in natalitia auffallend ab. Darum überrascht die Kürze der or. 5 in diem sabb. s. in keiner Weise: seine eigenen Mittel reichten nicht zu, um hier viele Modulation in den eintönigen Gedanken zu bringen.

Aber unser Prediger exegesiert nicht trocken; er hat das Bedürfnis, den Stoff zu beleben. Bezeichnenderweise nicht dadurch, dass er dogmatisch polemisiert. Kein Ketzername kommt vor. Selbst an Stellen, wo man nach der Gewohnheit der Zeit eine direkte Auseinandersetzung geradezu erwartete — so in mesopent. 120 A; das Wort Joh. 7, 16 ist ja ein πολυθρύλλητον in der arianischen Kontroverse —, begnügt er sich damit, die Häretiker zwischen den Zeilen abzuweisen. Offenbar tut er das in der Absicht, den positiven Eindruck, den er erreichen will, nicht zu stören. Er strebt darnach, die Textgeschichte selbst ergreifend zu machen, dadurch dass er sie den Zuhörer persönlich miterleben lässt. Sein vornehmstes Kunstmittel dabei ist, die Personen des Textes redend vorzuführen oder sie von sich aus anzureden. In allen Predigten hat er sich dieser Methode bedient, um die Phantasie der Zuhörer anzuregen: or. 1; 36/37 die Frage an den Pro-

pheten παρρησιάσομαι γὰρ ἐν τούτῳ τῷ μέρει πρὸς σὲ τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πρόσωπον ἀναδεδεγμένος, und dessen Antwort 37 C εἴπῃ δ' ἂν πρὸς αὐτοὺς ἁπάντων ὁ θεῖος οὗτος ἀνήρ. — or. 2; 52 C die Rede der Hanna; 56 B Zwiegespräch zwischen Symeon und Maria. — or. 3; 61 B 64 A die Paraphrase des Gesprächs zwischen Jesus und Martha; 64 B die fingierte Rede Jesu an die Juden. — or. 4; 73 C ff. die Reflexion der Sünderin; 80 B die Apostrophe an den Pharisäer und 81 A die an Judas, 84 A die Selbstverteidigung Jesu und die Strafrede an Judas. — or. 5; 92 B die Anrede an die Juden. — in mesopent. 121 A die Rechtfertigung Jesu gegenüber den Juden; 128 B die Ausführung der Antwort des Lahmen.

In seinem Streben nach lebhafter Darstellung hat der Verfasser unbedenklich über das im Text ihm Gebotene oder Angedeutete hinausgegriffen. Er füllt die historischen Worte auf, um Beziehungen herzustellen, oder er erfindet zum gleichen Zweck Reden aus freien Stücken; zuweilen „ergänzt" er auch Tatsachen, wo sie ihm zur Abrundung in seinem Sinn notwendig erscheinen; man vergl. (ausser dem schon Angeführten) bes. or. 3; 60 B ff. die Verdächtigung der Wunder Jesu durch die Juden; in mesopent. 128 B/C die Behauptung, dass die Pharisäer die Heilung im Teich Bethesda um Geld verkauft hätten; or. 4; 68 C die kühne Annahme, dass Jesus den Zacchäus getauft und unter die Jünger aufgenommen hätte. Es war nicht sehr geschmackvoll von Tillemont, derartige harmlose dichterische Freiheiten, die höchstens auf Phantasie und Takt des Autors einen Schluss zulassen, streng dogmatisch unter die Lupe zu nehmen.

Dagegen hat er ein anderes, künstlicheres Mittel, dem Stoff interessante Seiten abzugewinnen, nur mit grösster Zurückhaltung angewendet. Allegorie findet sich nur zweimal: or. 4; 85 A/B bei der Auslegung des Gleichnisses von den zwei Schuldnern und in mesopent. 124 C bei der Deutung der fünf Hallen von Bethesda.

Aber für unsern Verfasser erschöpft sich die Aufgabe der Predigt doch nicht ganz darin, den Zuhörer lebendig in eine eindrucksvolle Situation hineinzuversetzen. Er fühlt das Bedürfnis, seine Gemeinde auch paränetisch direkt anzufassen.

Nur vereinigen sich Schilderung und praktische Anweisung nicht immer ungezwungen miteinander. Aber wie wichtig für unsern Autor die Ermahnung in der Predigt ist, dafür liefert gleich die or. 1 in natalitia einen schlagenden Beweis. Im Verlauf der eigentlichen Rede hat er keine Gelegenheit zur praktischen Applikation gehabt. Deshalb hängt er an seinen festlichen Dithyrambus als besondern, in sich geschlossenen Teil einen rein paränetischen Abschnitt an. Aehnlich hat er bei den Reden in Laz. quatrid., in diem sabb. s. und in mesopent. wenigstens am Schluss noch eine Ermahnung anzubringen sich bemüht; bei den beiden ersten, ja ganz kurzen Reden so, dass er den Festgedanken paränetisch wendet 65 B ἡμεῖς δὲ τὰ βάϊα τῶν φοινίκων βαστάζοντες εἴπωμεν κτέ. und 93 A ἀλλ' ἐκείνους μὲν τέως ἐάσωμεν τῇ ἀπιστίᾳ, ἡμεῖς δὲ λέγωμεν κτέ.; leichter fand sich der Uebergang bei der or. in mesopent. 129 B ἐπιστρέψωμεν τοίνυν καὶ ἡμεῖς κτέ.' Gewissermassen ein Gegenstück zu diesen Predigten bildet die or. 2 in occursum. Hier beginnt er sofort mit praktisch wichtigen Gedanken (über das Verhältnis von γάμος und παρθενία — man wird nicht sagen können, dass diese Idee bei einer Hypapantepredigt in nächster Nähe lag; insofern beweist auch die Anlage dieser Rede das praktische Interesse des Verfassers —), und die ganze Predigt ist mit Ermahnungen, die sich auf dasselbe Gebiet beziehen, durchflochten (49 B und C ἀκουέτωσαν αἱ γυναῖκες; 53 B—56 A über die zweite Ehe); darum fehlt diesmal die Paränese am Schluss. Ganz von selbst hat die or. in mul. peccatr. auf Betrachtungen über ἐξομολόγησις und μετάνοια hingeführt und das Mahnwort am Ende braucht nur zusammenzufassen 88 C μακαρίσωμεν σὺν τὴν ἄνθρωπον . . · ὅσοι πάρεστε, ζηλώσατε ἅπερ ἠκούσατε κτέ.

Im Anschluss daran muss auch noch die doxologische Formel berührt werden, mit der der Autor den Punkt hinter die Predigt setzt. Ihre Fassung ist ja seit dem Auftreten der Pneumatomachen ein wichtiges Unterscheidungszeichen. Unser Theologe hat in drei Fällen eine christologische, in der anderen Hälfte eine trinitarische Doxologie. Er gebraucht also, wie ich vorgreifend bemerken darf, die trinitarische Formel verhältnismässig häufiger als die drei Kappadozier. Die Stellen, an denen sie vorkommt, sind: or. 3; 65 B/C αὐτῷ (zweideutig, Gott und

Christus umfassend) ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων or. 4; 89 A ᾧ (Christus) ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων or. 5; 93 A αὐτῷ ἡ δόξα σὺν τῷ ἀχράντῳ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Die sprachliche Form der Reden verrät auf Schritt und Tritt den geschulten Rhetor. Man könnte es deshalb für unmöglich halten, gerade an diesem Punkt Eigentümlichkeiten unserers Autors zu erfassen. Aber liest man die grossen Kappadozier, etwa noch Basilius von Seleucia und dann unseren Verfasser in einem Zuge, so merkt man, dass innerhalb desselben Genres der Rhetorik die individuellen Unterschiede doch nicht unbeträchtlich sind. Unserem Verfasser fehlt die natürliche rednerische Anlage, die Basilius von Cäsarea und in anderer Art Gregor von Nazianz besassen. Sie hatten Ohr für Rhythmus und Reichtum des die verschiedenen Seiten der Sache beleuchtenden Ausdrucks. Bei ihnen treten die kleinen Kunststückchen zurück; bei Basilius noch mehr als bei Gregor von Nazianz. Basilius hat sie — bezeichnenderweise, weil hier gewiss mit Absicht — nur in der Rede πρὸς τοὺς νέους in grösserer Zahl aufmarschieren lassen, und Gregor von Nazianz versteht, wo er sich auf sie einlässt, immer auch Geist hineinzulegen. Bei unserem Verfasser drängen sich gerade diejenigen Dinge vor, die am meisten Schulgeschmack haben; und man sieht bei ihm mehr guten Willen, pointiert und wuchtig zu reden, als Kunst, Gedanken zuzuspitzen und sie ins Licht zu setzen.

Das beweisen vor allem seine Wortspiele[1]). Sie kommen in allen Reden vor; immer sind sie von derselben gesuchten. äusserlichen Art. Man vergl. or. 1; 37 D παρθένος γὰρ ἄφθαρτος ἀποκυήσει . . τὸν λύχνον τὸν ἄφθαρτον, 40 A ἀφθάρτους κατασκευάσῃ διὰ τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὴν φθοράν, 41 B παρέ-

1) Wie sehr gerade sie als Kennzeichen des Rhetors gelten, dafür vergl. Greg. Naz. ep. 11: M. 37, 41 B τὴν ἄδοξον εὐδοξίαν, ἵνα εἴπω τι κἀγὼ καθ' ὑμᾶς. — Lehrreich ist auch Greg. Nyss. c. Eun. I; M. 45, 253 A: er verhöhnt den Eunomius, dass er διὰ παραλλήλων καὶ ἰσοκώλων, ὁμοιοφώνων τε καὶ ὁμοιοκαταλήκτων ῥημάτων Eindruck zu machen suche.

χειν ἑαυτοὺς ἀξίους εἶναι τοῦ παρέχοντος ἡμῖν τὴν ἀδελφότητα. — or. 2; 53 C ἑπτὰ ἔτη . . . ἐτῶν ἑβδομάδα . . . καλῶς ἑβδοματίσθη, καλῶς ἐσαββάτισε, ib. D τῷ θεοζεύκτῳ συζύγῳ. — or. 3; 61 B ἡ ἀνάστασίς σοι διαλέγεται καὶ περὶ ἀναστάσεως διαλέγῃ, ib. C ᾔδει τὸν τόπον, ἀλλ' ἐπραγματεύσατο τὸν τρόπον, 64 A ὄζει . . . μυρίζει . . . καπνίζῃ, ib. C ἐσάπη καὶ οὐκ ἐκλάπη, ib. τῆς νεκροφόρου ἀποφορᾶς. — or. 4; 72 B ἐρῶ . . . τὴν δαψίλειαν, ἵνα γνῶτε τὴν πολυτέλειαν, 77 C μύρῳ τὸ μύρον τιμῶσαι, ib. λίθοις τὸν ἀκρογωνιαῖον φιλοφρονούμενοι λίθον, 80 D τράπεζαν παραθῆναι τῷ ἑτοιμάζοντι τράπεζαν ἐν ἐρήμῳ, 81 A ὢ τῆς ἀγνώμονος γνώμης, 81 C κακοῖς κακίζετε, 84 B πηγῇ τὴν πηγὴν εὐμενίζουσα, 88 A τοὺς τὸν κόπον ὑπομείναντας, ἵνα κόπων τοὺς κοπιῶντας . . . ἐλευθερώσω. — or. 5; 89 C ᾔσθετο . . ἀναισθήτους εἶχον ψυχάς, 89 D — 92 A ξύλῳ τείνεται . . ὁ λόγῳ τείνας, . . δεσμοῖς . . ὁ δήσας . ., ποτίζεται χολὴν ὁ τὰς πηγὰς μέλιτος χαρισάμενος, . . . στεφανοῦται . . ὁ στεφανώσας, . . τύπτεται — τὴν κεφαλὴν . . ὁ πατάξας . . . καὶ τὴν κεφαλὴν . . καλύψας. — in mesopent. 121 A ἐκ τοῦ νόμου δεικνὺς αὐτοὺς παρανόμους ib. ἵνα μὴ ἀκυρωθῇ ὁ ὀκταήμερος νόμος, νόμῳ νόμον ἀνατρέποντες ὑμεῖς ἀνατρέπετε τὸν νόμον, 124 A θαυμάζει ὅτε τὰ τοῦ κυρίου θαύματα διηγεῖται, . . μεσίτης ὁ κύριος, μέση καὶ ἡ ἑορτή.

Von den andern Glanzmitteln hat unser Verfasser am reichlichsten die Häufung in ihren verschiedenen Formen verwendet [1]). Nicht zufällig! Die Neigung dazu lag gerade dem christlichen Prediger besonders nahe. Der Gegenstand schien das zu fordern. Man meint, nur im höchsten Pathos reden und immer den Eindruck erwecken zu müssen, als ob keine Beschreibung der Sache genug täte. So hält auch unser Redner es für unerlässlich, auf den Höhepunkten den Ausdruck zu verstärken. Nur dass auch da wieder unverkennbar ist, wie das Gesetz ihn drückt: die ästhetisch unentbehrliche Abwechslung innerhalb lang sich hinziehender Figuren bringt er höchstens in den Wortformen, nicht gleichzeitig in den Gedanken zu stande. Vergl. z. B. für Satzhäufungen or. 1; 36 B bei der Schilderung der Bedeutung des Festes

1) Ein Beispiel für gesteigerten Ausdruck liefert im Scherz Greg. Naz. or. 34; M. 36, 241 A Αἰγύπτου ταύτης, ἣν πλουτίζει μὲν ποταμὸς ἐκ γῆς ὅων καὶ πελαγίζων ὥρια (ἵνα καὶ αὐτὸς μικρόν τι μιμήσωμαι τοὺς περὶ ταῦτα κομψούς).

die 6fache Anapher mit δι' ἥν, 37 B das 3malige ὡς ὤφθη und den ganzen Abschnitt 40 A ff. — or. 2; 44 C beim Lob der παρθενία das 11malige ὡς, durch die Wortformen gegliedert in 4 + 4 + 3; 44 D/45 A noch einmal 7fache Anapher mit ὡς, in derselben Weise gegliedert zu 4 + 2 + 1; 45 A beim Gegenstück, dem Preis des γάμος, eine 12fache wieder mit ὡς = 8 + 4; 48 B das 3malige μὴ ἄρα, 52 A bei der Verherrlichung der Hanna 12 Paare (Wechsel zwischen Aktiv und Medium). — or. 3; 60 B ff. bei der Ausführung über die Bezweiflung der Wunder Jesu durch die Juden das 4malige τὴν . . ἐσυκοφάντησαν. — or. 4; 72 A die Charakteristik des Weibes, 88 C die Vorbildlichkeit der grossen Sünderin. — or. 5; der ganze Abschnitt 92 B ff.; man bemerke hier die 5malige Anapher mit εἰ ψιλὸς ἦν ἄνθρωπος, hierauf 7mal παῦσαι an der Spitze des Satzes, dann μὴ, dann εἶδες. — in mesopent. 124 C das 5mal wiederholte οὐκ εἶχον, 125 D ὡραῖος . . . ἀλλά, ποθητὸς . . ἀλλά, σοφὸς . . ἀλλά. — Das Material liesse sich beträchtlich vermehren; aber es hat für unsern Zweck kein Interesse, noch weiter in das Detail einzugehen. Nur das mag noch erwähnt werden, dass der Autor auch bei Worthäufungen ein gewisses Schema hat. Wenn er einen vollen Ausdruck gebrauchen will, setzt er zumeist 3, seltener 4 Synonyma nebeneinander.

Es ist bei einem Rhetor selbstverständlich, dass er auch auf die Wahl der Worte Sorgfalt verwendet. Wie andere, sucht auch unser Verfasser durch den Gebrauch ungewöhnlicher Worte seine Sprache aufzufrischen: ἐπαναγκαιοπαθής 45 A, ὀρθοβατεῖν 52 A, ὀμματοῦν 64 C und 84 C, ὀμορρόφιος 88 C, δακτυλοδεικτεῖν 124 A. Aber es ist für ihn charakteristischer, dass er für gewisse Worte und Wendungen eine entschiedene Vorliebe hat: δριμύττειν (or. 2; 52 C or. 3; 60 B 64 D in mesopent. 129 A), κωμωδεῖν (or. 3; 61 A or. 4; 73 B), μικροῦ δεῖν (or. 1; 37 A μικροῦ δεῖν τῷ πλήθει τοῦ δέους ἐξίστασθαι παρεσκεύασεν τῶν φρενῶν or. 3; 60 D μικροῦ δεῖν ἀπέψυξαν ib. 61 C μικροῦ δεῖν πᾶσα ἡ πόλις or. 5; 89 C μικροῦ τὴν τάξιν ἀπέλιπε), ἄχραντος (in Verbindungen wie or. 1; 36 A ταῖς ἀποστολικαῖς καὶ ἀχράντοις . . . ἀποφοραῖς, 37 A τῆς ἀχράντου παρθένου, or. 4; 80 A πόδες ἄχραντοι), ἀθάνατος (in Verbindungen wie or. 1; 36 A καρποὶ ἀθάνατοι, 37 A ὁ ἀθάνατος θεός, 40 B πλοῦτος ἀθάνατος),

ἀποίμαντος (in ἀποίμαντα πρόβατα or. 2: 57 A und or. 4; 68 B und C). Ebenso gehört zu seinem Stil der Gebrauch von παν- in Zusammensetzungen: πάνσοφος 36 B 40 D, παμμίαρος 41 B 80 A, πανσεβάσμιος 36 A 40 A, πανύμνητος 37 A 40 A, und die Verwendung des Adjektivs anstatt des Gen. poss. 40 B ἐκ παρθενικῶν λαγόνων, 48 B τὴν πατρικὴν κοίτην, 56 B εἰς ἐξάκουστον τῶν παρθενικῶν ἀκοῶν, 57 C τὸ σταυρικὸν σημεῖον und τὸ σταυρικὸν πάθος, 124 C τοῦ δεσποτικοῦ μύρου τὴν διαβολικὴν δυσωδίαν προκρίναντες. — Uebrigens macht man auch bei dieser Gelegenheit die Wahrnehmung, dass der Autor Schrauben ansetzen muss, um gewählt zu schreiben. Wie wenig sich ihm elegantere Wendungen von selbst darboten, verrät der Umstand, dass ihm mehrmals ein eben geschaffener Ausdruck sofort wieder in die Feder fliesst or. 2: 52 B τὰ σύμβολα τῆς παρουσίας μηνύσασα und C τὰ σύμβολα τοῦ κυρίου μηνύουσα; or. 3; 64 B πάντα ὁ κύριος σοφῶς ἐπραγματεύσατο, C πάντα σοφῶς ἐπραγματεύσατο und ib. πάντα σοφῶς καθὼς προεῖπον πραγματευόμενος; or. 4; 80 A τοὺς ὑπὲρ ἡμῶν βαδίζοντας πόδας ὑπήλειψεν und 84 A τοὺς πόδας τοὺς ὑπὲρ αὐτῆς βαδίσαντας ἐπὶ τῆς γῆς.

Mit derselben Bestimmtheit, wie die formale Seite der Predigten, weist der theologische Gehalt auf ihren Ursprung von einem Verfasser hin. Nicht weil unser Redner ein originaler Denker im wirklichen Sinn wäre. Aber in der kräftigen Accentuierung gewisser Ideen und in einer nicht gewöhnlichen Plastik der Ausgestaltung offenbart sich doch eine unverkennbare Eigenart. Es ist freilich an dieser Stelle noch nicht möglich, die Anschauung des Verfassers bis in ihre feineren Nuancen hinein dogmatisch präzis festzustellen. Seine Darstellungsweise schliesst das aus. Er umgeht offenbar absichtlich die schulmässige Form: nirgends kommt ein dogmatischer t. t. vor[1]), nicht einmal ὁμοούσιος; nirgends wird eine Häresie unter ausdrücklicher Namensnennung bekämpft. Erst die Vergleichung mit andern Schrift-

1) Am ehesten nähert sich in mesopent. 120 A: τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας zwischen Vater und Sohn, kein χωρίζειν oder ξενοποιεῖν, einer dogmatischen Aussage. Aber hier ist zugleich am allerdeutlichsten, dass der Autor die an dieser Stelle fast geforderten Stichworte grundsätzlich vermeidet.

stellern seiner Zeit kann darum lehren, was im einzelnen bei unserem Verfasser bedeutsam und wie er als Theologe zu charakterisieren ist. Hier muss ich mich an die unmittelbar zu erfassenden Eigentümlichkeiten seiner dogmatischen Vorstellungsweise halten. Sie sind scharf genug ausgeprägt, um eine Unterscheidung unseres Autors von andern zu ermöglichen. Am geeignetsten, um sie zu studieren, ist das Bild, das der Prediger vom Wesen und Wirken des geschichtlichen Christus entwirft. Seine Schilderung geht soweit in's Konkrete, dass die individuelle Art seiner Auffassung ohne weiteres in die Augen fällt. Zudem wird der Gegenstand in jeder der sechs Predigten berührt, so dass die Identität ihres theologischen Standpunkts von hier aus mit aller wünschenswerten Sicherheit festzustellen ist.

Obwohl der Verfasser das Problem des geschichtlichen Christus nur in populärer Weise behandelt, kann man doch keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, von welchen dogmatischen Prinzipien er ausgeht, und welche Stellung er in den aktuellen Fragen seiner Zeit einnimmt. Der nicänische Standpunkt des Predigers leuchtet allenthalben aus seiner Darstellung hervor [1]). Christus wird überall als Gott im uneingeschränkten Sinn vorausgesetzt. Gern nennt ihn darum der Verfasser schlechtweg θεὸς oder auch ὁ θεὸς or. 1; 36 B Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν, 37 A/B ὁ ἀθάνατος θεὸς und ἥξειν τὸν θεὸν or. 2; 52 C θεὸν ὡμολόγησε, ib. 53 B τῷ πατρὶ συνάναρχον or. 3; 65 B/C bemerke die Zweideutigkeit des αὐτῷ beim Uebergang zur Doxologie or. 4; 68 B ἄνθρωπος γέγονεν οὐκ ἀποδὺς τὸ εἶναι θεὸς, 80 C ὁ θεὸς und θεὸς mehrmals or. 5; 92 C παῦσαι θεῷ πολεμῶν, μὴ . . . κατὰ θεοῦ φαντάζου in mesopent. 120 A/B bei dem Zitat von Joh. 7, 16 ἔδειξε τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας καὶ ὅτι μία διδαχὴ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, und 125 D bis 128 A θεὸς κραταιὸς, ἔνδοξος θεὸς im Gegensatz zu υἱὸς Δαβὶδ, 129 A ὁ ἐνανθρωπήσας θεός.

Aber es ist nun für unsern Verfasser sofort charakteristisch,

1) Auch an die drei trinitarischen Doxologien ist natürlich zu erinnern. Man bemerke, dass sie zugleich eine Stellungnahme gegenüber den Pneumatomachen in sich schliessen, und beachte dafür noch, wie in mesopent. 120 A sofort auch der heilige Geist hereingezogen wird, obwohl die strittige Stelle Joh. 7, 16 dazu keinen direkten Anlass gab.

dass er die Gottheit Christi nicht bloss abstrakt ausspricht, sondern das lebhafte Bedürfnis hat, ihren Inhalt sich anschaulich zu vergegenwärtigen und ihn in dieser farbigen Bestimmtheit in alle Momente des Lebens Jesu einzutragen. Er pflegt bei der Reproduktion von Erzählungen, wo der Zuhörer unwillkürlich ganz unter dem Eindruck der reinen Menschlichkeit Jesu steht, ihm ausdrücklich in Erinnerung zu rufen, dass der als Mensch sich Gebärdende Herr der ganzen Welt, auch des betreffenden Orts, nicht nur hier, sondern überall gegenwärtig ist or. 1; 40 C ff. or. 2; 52 C ff. or. 3; 61 A οὐκ ἦν ὁ κύριος ⟨ἐν⟩ Βηθανίᾳ παρὼν τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς· τῇ δὲ θεότητι πανταχοῦ ὢν καὶ τὰ πάντα πληρῶν, C οὐκ ᾔδει τὸν τόπον ὁ τοῦ τόπου δεσπότης or. 4; 76 B ᾔδει γὰρ (sc. die Sünderin), ὡς ὁ τῶν λογισμῶν ἔφορος οὐ δεῖται λόγων. τί γὰρ εἰπεῖν εἶχε τῷ πάντα εἰδότι, 80 B ff. in mesopent. 124 B ὁ Ἰησοῦς ὁ τὰ πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, 128 C τῆς κολυμβήθρας δεσπόζω καὶ οὐκ οἶδα τὰ γινόμενα.

Auf die Gottheit Christi ist das eigentliche Interesse des Verfassers konzentriert; der Menschheit kommt in seiner religiösen Anschauung keine selbständige Bedeutung zu. Ihre Realität ist natürlich auch für ihn etwas Unantastbares. Nachdrücklich weist er den Doketismus ab (or. 4; 72 A δεικνὺς ὡς οὐ φάσμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις). Aber er verwertet die Menschheit erbaulich doch nur dazu, um durch ihren Kontrast zur Gottheit das Wunder der Person Christi zu veranschaulichen. In diese Idee versenkt er sich mit kindlicher Freude. In jeder Predigt findet sich eine oder mehrere Stellen, wo er den Gegensatz zwischen der äusseren Erscheinung und dem wirklichen Wesen des Menschgewordenen ausmalt. Die Paradoxie der Behauptungen hat für ihn nichts Abschreckendes, sondern offenbar nur etwas Anziehendes or. 1; 40 C ὢ τοῦ θαύματος· ἐπὶ φάτνης ὡς παιδίον ηὐλίζετο ὁ ὑπὸ τῶν οὐρανῶν μὴ περιγραφόμενος κτέ. or. 2; 49 A die Schilderung der Geburt clauso utero, 52 C ff. οὐχ ὁρᾶτε τοῦτο τὸ παιδίον τὸ μαζὸν ἕλκον; ... τὸ παιδίον τοῦτο τοὺς αἰῶνας ἐθεμελίωσεν κτέ. or. 3; 61 A 64 B or. 4; 68 A τὸν οὐρανοῦ ἢ καὶ γῆς ποιητὴν στέγην ὑπελθόντα τελωνικὴν κτέ., ib. 80 C/D or. 5; 89 D ξύλῳ τείνεται ὁ λόγῳ τείνας τὸν οὐρανὸν κτέ. in mesopent. 128 C f. die Rede an den Lahmen.

In der Plerophorie seiner Ueberzeugung von der vollen Gottheit Christi lässt sich der Verfasser auch durch die bestimmten Hinweise auf eine menschliche Persönlichkeit, die das geschichtliche Bild enthält, nicht stören. Sie sind ihm nur eine Aufforderung, tiefer zu graben und neue Wunder zu entdecken. Auf einige dieser Züge, das Fragen (or. 3; 61 C in mesopent. 125 A) und das Weinen Jesu (or. 3; 64 B), ist er durch den Predigttext direkt geführt worden. Er denkt nicht daran, von diesen Tatsachen aus auf ein selbständiges menschliches Subjekt zu schliessen, so wenig wie sie ihm den Glauben an die Allmacht und Allwissenheit Christi erschüttern. Er erklärt sie sich aus einer Rücksicht auf die Zuhörer, aus einer πραγματεία Christi. und das Problem besteht für ihn nur darin, den Sinn dieser πραγματεία im konkreten Fall richtig zu deuten. Er weiss jedesmal zu zeigen, welch' überlegene Klugheit sich hinter dem Schein der Schwäche verbirgt, vergl. über das Fragen or. 3; 61 C ἀρ' οὐκ ᾔδει τὸν τόπον ὁ τοῦ τόπου δεσπότης; ᾔδει τὸν τόπον, ἀλλ' ἐπραγματεύσατο τὸν τρόπον κτέ. in mesopent. 125 A ποῖος θεὸς ὁ ἐρωτῶν; ἐνταῦθα ὁ κύριος οὐχ ὡς ἀγνοῶν ἐπερωτᾷ, ἀλλ' ὡς διὰ πάντων τὴν διόρθωσιν χαρίσασθαι βουλόμενος, und über das Weinen or. 3; 64 B τίς ἡ χρεία δακρύειν ὃν ἤμελλεν ἐγείρειν; ἐδάκρυσε, διὸ συνετῶς πάντα ὁ κύριος σοφῶς ἐπραγματεύσατο. — Mit derselben Gewandtheit eliminiert der Verfasser in or. in mesopent. 125 C die Tatsache, dass Jesus sich die Anrede υἱὲ Δαβὶδ gefallen lässt. Er bringt aus dem Text heraus, dass Jesus den Titel missbilligt, und versteht es geschickt, den Accent auf das folgende κύριε herüberzuwerfen. — Wie er bei exegetischen Anstössen sich helfen kann, zeigt in mesopent. 120 A: aus Joh. 7, 16 liest er nur eine Bestätigung seiner Christologie heraus. Denn das Wort bezeuge gerade τὸ ἀπαράλλακτον ἑαυτοῦ καὶ τοῦ πατρός [1]).

Kräftiger noch als in der Auffassung der Person Christi selbst kommt in der Schilderung seiner Umgebung und des Verhaltens Jesu ihr gegenüber die individuelle Betrachtungsweise

1) Für die exegetische Methode des Verfassers überhaupt ist ausser den genannten Stellen noch besonders lehrreich or. 2; 48 B ff. Hier beweist er, dass in Ex. 13, 2 (πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν) das πᾶν sich nur auf Christus bezieht.

des Verfassers zum Ausdruck. Dem Redner steht ein in festen Strichen gezeichnetes Bild vor Augen: Jesus ringt mit dem hartnäckigen Unglauben der „Juden" auf der einen, mit der langsamen Schwerfälligkeit der Jünger auf der andern Seite. Seine Kunst ist, die einen zu unfreiwilligen Zeugen seiner Gotteswunder zu machen, die andern allmählich zum vollen Glauben an seine Gottheit emporzuführen. Der Verfasser legt mit andern Worten das johanneische Schema zu Grund; nur sind die Farben bei ihm in jeder Hinsicht greller. Wie sehr aber diese Anschauung für ihn zum festen Bestand seiner ganzen Denkweise gehörte, beweist die Tatsache, dass er in allen Predigten — nicht etwa bloss bei der Behandlung johanneischer Texte — mit ihr operiert.

Mit der prinzipiellen Frage, woher denn überhaupt ein derartiger Dualismus unter den Zuhörern Jesu komme, warum Jesus nicht kraft seiner Gottheit alle gleichmässig zum Glauben führe, hat unser Verfasser sich beschäftigt. Er bleibt die Antwort nicht schuldig. Zweimal hat er in kleinen Exkursen den Gedanken ausgeführt, dass Jesus in geistlichen Dingen keinerlei Zwang anwendet; nur als freie Zustimmung hat der Glaube Wert or. 4; 85 B ἀφῆκε μὴ ἐχόντων, οὐχὶ μὴ θελόντων κτέ. in mesopent. 125 B θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; δὸς τὴν συγκατάθεσιν καὶ λάβε τὴν ἴασιν, ἐπειδὴ οὐδὲν ἀνάγκῃ μετέρχομαι ... ὅπου γὰρ ψυχικὸν ᾔδει πάθος, ἐπερωτᾷ συγκατάθεσιν βουλόμενος δέξασθαι· εἰ μὴ δέξηται συγκατάθεσιν, ἴασιν οὐ παρέχει. Natürlich aber steht ihm ebenso fest, dass die Wunder Jesu jedermann hätten überzeugen müssen (in mesopent. 125 D ποῖος υἱὸς Δαβὶδ τοσαύτην δύναμιν παρέχει ἢ τοσαύτας θαυματουργίας ἐποίησεν;) und dass darum nur böser Wille daran schuld sei, wenn die „Juden" nicht glaubten.

Das Bild, das der Verfasser von den Juden entwirft, ist überall dasselbe verzerrte. Ohne Bedenken steigert er den Typus, den er von Johannes übernommen hat, noch durch Züge, die seiner eigenen Phantasie entstammen or. 2; 56 C summarisch τῶν ἀπίστων Ἰουδαίων or. 3; 60 B οἱ ὄχλοι ἐγνώρισαν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐλοιδόρησαν τὴν θαυματουργίαν εἰς βασκανίαν μεταβαλόντες und die folgende Ausführung, dazu 61 C ἡ πόλις Βηθανία κατέδραμεν .. οὐ θαυμάσαι, ἀλλὰ γελάσαι or. 4; 77 C ἐνίκησε τὴν

ἀχάριστον τῶν Ἰουδαίων γνώμην γυνὴ ἁμαρτωλὸς or. 5; 93 A ἀλλὰ γὰρ ἡ τυφλότης τῶν Ἰουδαίων πολλὴ καὶ ὁρῶσα τὰ θαύματα οὐχ ὁρᾷ in mesopent. 124 C bei den Juden sind die fünf geistlichen Sinne krank, vergl. 129 A. — Geradezu ausschweifend ist vollends seine Schilderung der Pharisäer or. 4; 69 C ὅπου γὰρ Φαρισαῖος, ἐκεῖ πονηρίας οἰκητήριον, ἁμαρτίας καταγώγιον, ὑπεροψίας ὑποδοχὴ in mesopent. 128 B/C (über die Wunderkraft des Teichs Bethesda) πιπράσκεται τὸ δῶρον, καπηλεύουσιν αὐτὸ Φαρισαίων παῖδες . . ., ὁ εὐπορώτερος τοίνυν προκρίνεται, vergl. 121 C.

Unter dieser Voraussetzung sieht unser Prediger nur ein Ziel, das Jesus den Juden gegenüber verfolgen kann, das Ziel, sie wenigstens zur äusseren Anerkennung der Wunder und ihrer Einzigartigkeit zu nötigen. Der Verfasser konstruiert nun einen dramatisch verlaufenden Kampf zwischen dem Eigensinn der Juden und der überlegenen Klugheit Jesu. Hartnäckig wissen die Juden auch überzeugenden Wundern Jesu Zweifel entgegenzusetzen (or. 3; 60 B ff. or. 5; 93 A in mesopent. 121 C 129 A). Aber die πραγματεία Jesu (or. 3; 61 C ἐπραγματεύσατο τὸν τρόπον, 64 B διὸ συνετῶς πάντα ὁ κύριος ἐπραγματεύσατο, ebenso C und 65 B) [1]) trägt doch schliesslich den Sieg davon. Bei der Auferweckung des Lazarus lässt der Autor Jesus sein Meisterstück machen. Jesus zwingt die Juden, das Wunder selbst zu konstatieren, und schafft sich dadurch in ihnen völlig unverdächtige Zeugen seiner Grosstat or. 3; 61 C ὅτι ἄξιοί εἰσι καὶ ἱκανοῦσι πρὸς μαρτυρίαν, 64 B μάρτυρας ἀκριβεῖς, 65 B ὡς μάρτυρες φυλάττοντες, vergl. in mesopent. 121 C und 129 A.

Aber auch bei dem andern Teil der Zuhörer, bei den zum Glauben bereiten, will unser Verfasser nicht annehmen, dass sie mit einem Schritt das Vollkommene erreichen. Er macht gern anschaulich, wie viel Mühe es sie kostet, die Grösse der christlichen Wahrheit zu fassen, und ungescheut illustriert er das

1) Der Verfasser hat gelegentlich angedeutet, dass dieser Gesichtspunkt einer von Jesus angewendeten List auch andern Widersachern gegenüber in Betracht kommt, or. 1; 40 D τὸ πάνσοφον κατὰ τοῦ διαβόλου στρατήγημα, auch or. 5, 89 B gehört der Sache nach hieher. Aber es fand sich für ihn in den sechs Predigten keine Gelegenheit, diese Seite breiter auszuführen.

auch an heiligen Personen. Schon Tillemont hat bemerkenswert gefunden, dass der Autor in der or. 2; 56 B ff. Maria zweifelnde Einsprache gegen Symeon's Prophezeiung erheben lässt (vergl. bes. 57 B τούτοις δὲ περιέπεσεν ἡ παρθένος Μαρία μηδέπω τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως εἰδυῖα), und dass er or. 3; 61 A f. und 64 A Martha Reden führen lässt, die sich für sie eigentlich nicht geziemen. Aber Tillemont hat unsern Autor ungerecht verdächtigt, wenn er ihm eine gewisse Freude an der Verunglimpfung heiliger Personen unterschiebt. Der Redner verfolgt ein ernsteres Interesse. Seine Absicht dabei ist, die Erhabenheit der christlichen Wahrheit in's Licht zu setzen; sie wäre keine hohe Wahrheit, wenn sie so leicht zu fassen wäre. Dass dies in der Tat das letztbestimmende Motiv war, lehrt insbesondere die Predigt am Geburtsfest. Denn hier hat er im Eingang (or. 1; 36 B ff.) einen nicht üblen Versuch gemacht, seiner Gemeinde zum Bewusstsein zu bringen, dass der christliche Glaube zunächst Zweifel und Bedenken erregen muss[1]).

Daraus ergibt sich für den Verfasser wiederum ein Motiv, die meisterhafte Kunst Jesu zu beleuchten, diesmal von der Seite her, wie er in sicherer Pädagogik den unvollkommenen Glauben schrittweise vorwärts führt. Als Ziel lässt der Autor erscheinen das runde Bekenntnis zu Jesus als dem κύριος, das in seinem Sinn den unbegrenzten Glauben an Jesu Gotteskraft bedeutet. Der Prediger hat diese Idee vornehmlich geliebt — er fand sie offenbar besonders lehrreich für seine Gemeinde — und hat sie nicht ohne Geschick an einer Reihe von evangelischen Erzählungen durchgeführt. Die bezeichnendsten Beispiele dafür sind: or. 3: 61 B und 64 A die Gespräche mit Martha und in mesopent. 125 A und 128 B die Paraphrase der Heilung der zwei Blinden und der des Gichtbrüchigen. Aber ganz derselben Art sind or. 4; 80 B und 81 B die fingierten Strafreden Jesu an den Pharisäer und an Judas und or. 2; 56 C die Belehrung der Maria durch Symeon. — Aber auch die eben erwähnte Einleitung der or. 1 gehört der Sache nach hieher.

---

1) Es widerstreitet dieser Ausführung nicht, wenn der Autor (or. 4; 80 C) die Sichemitin rühmt, als μὴ προφήτην εἰδυῖα καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως τὸν σωτῆρα ὁμολογήσασα· κύριε, γάρ φησι, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ. Denn hier will er nur den Gegensatz zum Unglauben des Pharisäers betonen.

Ueberblickt man das Ganze, so sieht man, der Verfasser hat sich vom geschichtlichen Wirken Jesu eine zusammenhängende Vorstellung gebildet. Seine Anschauung ruht auf bestimmten dogmatischen Voraussetzungen, die unser Autor mit andern teilt, aber in der konkreten Ausgestaltung zeigt sich allenthalben individueller Geschmack. Auch ohne dass immer ausdrücklich darauf hingewiesen wurde, wird, hoffe ich, jedermann von selbst entgegengetreten sein, wie dieses Geschichtsbild mit seinen Einzelheiten sich durch alle sechs Predigten hindurchzieht, und es bedarf wohl keiner Ausführung, dass die Uebereinstimmung in einem derartigen Geschichtsbild die Uebereinstimmung der ganzen dogmatischen Denkweise bedeutet. So rundet die eben gegebene Analyse der theologischen Anschauung den Beweis für den einheitlichen Ursprung der sechs Predigten ab.

Um die Identität des Verfassers definitiv zu erhärten, hebe ich noch diejenigen Stellen aus, an denen sich die Predigten untereinander ganz nahe berühren:

or. 5; 92 D die (gelegentliche) Schilderung der Auferweckung des Lazarus μὴ οὐκ εἶδες τὸν Λάζαρον πάλιν καθάπερ ὕπνον τὸν θάνατον ἀποσεισάμενον; εἶδες πῶς σὺν αὐταῖς κηρίαις ἐβάδιζε τὸ δεῦρο ἀκούσας; εἶδες πῶς ἠκολούθουσε τῷ προστάγματι ὁ νεκρὸς καὶ ὁ δεσμὸς οὐκ ἐκώλυσεν; εἶδες πῶς ἥρμοσεν ἡ φωνὴ τῷ τὸν διαλυθέντα θανάτῳ, vergl. damit die breitere Ausführung in or. 3; 64 D ff. besonders: δεσπότης ὁ καλῶν ... ὡς κελεύω καὶ οὐχ ἱκετεύω ... διύπνισε τὸν παρ' αὐτῷ καθεύδοντα, dann die Einzelschilderung der Wiederbelebung und καὶ τὸ πάντων ἐνδοξότερον ἦν, ὅτι πανταχόθεν δεδεμένος ἦν τοὺς πόδας καὶ τὴν ὄψιν κηρίαις καὶ ἀνεμποδίστως ἐβάδιζε.

or. 3; 60 B f. die Ausreden der Pharisäer gegenüber den Wundern Jesu, darunter genannt auch die Heilung des Gichtbrüchigen; diese noch einmal gestreift 65 B ἐὰν ἀπιστήσωσιν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ... ἐμφανίσατε σουδάρια ὡς ὁ παραλυτικὸς τὸν κράβατον vergl. in mesopent. 121 C D. besonders διὰ τοῦτο, τὴν γνώμην ὑμῶν (der Pharisäer) ἐπιστάμενος, ἐκέλευσα βαστάζειν αὐτὸν τὴν κλίνην, ἵνα κἂν ὑμεῖς σιωπήσητε ἡ κλίνη τὸ θαῦμα βοήσῃ.

or. 5; 93 A ἀλλὰ γὰρ ἡ τυφλότης τῶν Ἰουδαίων πολλὴ καὶ ὁρῶσα τὰ θαύματα οὐχ ὁρᾷ vergl. in mesopent. 124 C der Ge-

danke an den fünf Sinnen durchgeführt. Daraus: οὐκ εἶχον καθαρὸν ὀφθαλμὸν ὁρῶντες τὰ θαύματα καὶ παρορῶντες.

or. 4; 69 C ὥσπερ γὰρ ὁ ἥλιος οὐ καταβλάπτεται, βορβόρῳ τὰς οἰκείας ἀκτῖνας ἐκβάλλων . . , οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ὡς ἥλιος δικαιοσύνης πάντα ἐναγῆ καὶ βέβηλον τόπον καταλαμβάνει καὶ τὴν δυσώδη ἁμαρτίαν ταῖς ἀκτῖσιν αὐτοῦ τῆς ἀγαθότητος ἀναλίσκει, vergl. in mesopent. 124 B ἥλιος γὰρ ὢν δικαιοσύνης ἐπὶ πάντας ἁπλοῖ τὰς ἀκτῖνας τῆς εὐεργεσίας (das Bild Christus ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης kommt auch bei andern Schriftstellern der Zeit vor; das Charakteristische liegt hier in der Nuancierung).

or. 4; 85 B, vergl. in mesopent. 125 B (das θέλειν des Menschen Voraussetzung dafür, dass Gott die Seele heilen kann).

or. 2; 44 C—45 B, vergl. or. 4; 72 B ff. (über das Verhältnis von γάμος und παρθενία: das Bedeutsame ist, wie energisch das Recht des τίμιος γάμος neben der παρθενία gewahrt wird).

Wären nun die sechs Predigten anonym überliefert und fehlten die Fragmente, so könnte man nur durch ein sehr kompliziertes Verfahren den Namen des Verfassers vermutungsweise feststellen. Die Strenge, mit der der Prediger sich an seine exegetisch-homiletische Aufgabe hält, schneidet jeden näheren Hinweis auf die Situation ab. Nur eine Stelle lässt auf die Zeit ein gewisses Licht fallen. In or. 1; 44 A sagt der Verfasser διὰ τοῦτο γὰρ ἡμᾶς (die Christen) μεμιγμένους ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἀφῆκεν (sc. ὁ θεός), ἵνα φαινώμεθα ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, ἵνα σπέρμα σωτηρίας ὦμεν εἰς ἐπιστροφὴν θεωρούμενοι πᾶσι τοῖς συνοῦσι καὶ συντυγχάνουσιν. Daraus wird man den Schluss ziehen dürfen, dass das Jahr 400 den terminus ad quem darstellt[1]). Erinnert man sich dann an die dogmatische Stellung des Autors, speziell an die Entschiedenheit des Bekenntnisses zur Gottheit des Geistes (vergl. S. 72 A. 1), so gewinnt man das Resultat, dass der Verfasser ein Orthodoxer

1) Es ist bekannt, dass auch nach dem Jahr 400 noch starke Reste des Heidentums inmitten der christlichen Bevölkerung sich gehalten haben. Gelegentlich wird von den Schriftstellern diese Tatsache auch eingestanden. Aber in der Predigt, wo man plerophorisch zu reden pflegte, hätte man im 5. Jahrhundert einen Ausdruck wie den oben stehenden (Christen unter Heiden gemischt) nicht mehr gebraucht.

aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts gewesen sein muss. Genaueres wäre nur durch eine umfassende Vergleichung mit andern Autoren zu ermitteln.

Geht man indessen von der Tatsache aus, dass der Name des Amphilochius überliefert ist, so lässt sich rascher zum Ziele kommen. Denn man kann einmal sofort zeigen, dass gewisse Eigentümlichkeiten in unseren Predigten gerade mit der Persönlichkeit des Amphilochius ausgezeichnet übereinstimmen. Ich erwähne nur kurz, dass die rhetorische Bildung unseres Predigers zu Amphilochius passt. Mehr bedeutet die Ausführlichkeit mit der unser Verfasser die praktischen Fragen behandelt: das Verhältnis von γάμος und παρθενία (or. 2; 44 B f. 49 B or. 4; 72 B ff.), die zweite Ehe (or. 2; 49 B f. 53 C f.), die Busse (or. 4; 76 B ff. 85 C in mesopent. 125 B). Das stimmt ganz zu dem Bild des Amphilochius, das sich uns oben zeigte. Vielleicht darf man auch hervorheben, dass unser Verfasser für die Vergebung häufiger ἀμνηστία sagt (or. 4; 76 D 80 D), als ἄφεσις (77 B); dem früheren Gerichtsredner lag dieser Ausdruck näher. — Am stärksten fällt jedoch in's Gewicht die Energie, mit der unser Verfasser die sittliche Gleichwertigkeit des τίμιος γάμος mit der παρθενία behauptet. Tillemont, dem das unangenehm auffiel, hat unwillkürlich abgeschwächt, wenn er unserem Autor nachsagt, „s e m b l e egaler la virginité au mariage“. Der Prediger spricht sich jedoch bestimmter aus or. 2; 45 B ἐπειδὴ τῶν ἑκατέρων ὁ δεσπότης καὶ προνοητὴς ο ὐ κ ἀ ν τ ι τ α λ α ν τ ε ύ ε ι ἕ τ ε ρ ο ν τ ῷ ἑ τ έ ρ ῳ· πρὸς γὰρ τὰ ἑκάτερα τῆς θεοσεβείας ἔχεται. ἄνευ γὰρ τῆς τιμίας καὶ θεοσεβοῦς εὐσεβείας οὔτε παρθενία σεμνὴ οὔτε γάμος τίμιος. Das unterscheidet sich beträchtlich von der allgemeinen kirchlichen Anschauung. Man darf wohl auch leise Zweifel hegen, ob es dem Verfasser mit seiner Gleichstellung so ganz ernst war. Aber die Worte begreifen sich sehr gut im Munde des Amphilochius. Der Bekämpfer der Enkratiten und der Messalianer hatte alle Ursache, das heilige Recht der Ehe in Schutz zu nehmen.

Enger ist das Band zwischen Amphilochius und unsern Predigten zu knüpfen, wenn man die Fragmente und die unangezweifelten Stücke herbeizieht.

Die Vergleichung beider Gruppen macht zunächst deutlich,

dass die schriftstellerische und theologische Methode, die an den Predigten zu studieren war, mit der des Amphilochius bis in die kleinen Eigentümlichkeiten hinein übereinkommt. — Ich gebe dafür nur die sprechendsten Belege.

Es war zu bemerken (vergl. S. 65 f.), dass der Prediger es liebt, die Personen des Textes reden zu lassen. Unter den Beispielen fanden sich auch solche, wo Christus mit Straf- und Ermahnungspredigten auftritt (or. 3; 64 B or. 4; 84 A in mesopent. 121 A ff.). Ganz in derselben Weise lässt aber der Amphilochius der Fragmente Jesus selbst seine Sache gegenüber den Häretikern führen, vergl. Fragm. VII (θεὸς γάρ εἰμι καὶ ἄνθρωπος), Fragm. XII (διὰ τοῦτο γὰρ πῆ μὲν ἀνηγμένους, πῆ δὲ ταπεινοὺς φθέγγομαι λόγους ...., δεικνὺς ὅτι θεός εἰμι καὶ ἄνθρωπος). — Und wie unser Redner selbst in die Situation des Textes hineintritt, um einen Propheten zu fragen (or. 1; 36 C), oder um mit einem ὦ Ἰουδαῖε, ὦ Φαρισαῖε, ὦ Ἰούδα seiner Stimmung gegen die Widersacher Luft zu machen (or. 4; 80 B, 81 A or. 5; 92 B), im selben lebhaften Ton redet Amphilochius mit den Häretikern, vergl. Fragm. II (συντόμως ἐρωτῶ σε, αἱρετικέ), Fragm. XV^{d} (ἄπαγε τὸ δυσμενὲς καὶ βλάσφημον, δείλαιε), und stellt er Fragen an Christus (Fragm. VII A. 3 das aus Facundus mitgeteilte Stück).

Auch in der exegetischen Methode zeigt sich eine unverkennbare Verwandtschaft. Mit der gleichen Eleganz, mit der or. 2; 48 B bewiesen wird, dass das πᾶν ἄρσεν nur auf Christus geht, und in mesopent. 120 A, dass Joh. 7, 16 τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας bezeugt, tut auch Fragm. VI dar, dass in dem Wort Marc. 13, 32 das εἰ μὴ ὁ πατὴρ den Sohn einschliesst.

Aus den eben angeführten Stellen ist auch schon zu ersehen, dass der dogmatische Standpunkt in beiden Schriftengruppen identisch ist. Zum ferneren Beweis hiefür füge ich noch hinzu, dass auf beiden Seiten in der Christologie auf dieselben Punkte besonderer Wert gelegt wird: man vergl. namentlich die Betonung der ἀπάθεια der Gottheit in den Fragm. II, VII, XI, XV^{b-e} mit or. 4; 69 C/D οὐχ ὕβριν, οὐ μείωσιν, οὐ μολυσμὸν ὑπομένων κατὰ τὸν τῆς θεότητος λόγον. Ebenso wird hüben und drüben fast mit denselben Ausdrücken der „Doketismus“ abgewiesen: Fragm. X^{b} ἵνα μὴ νομίσῃς φαντασίαν τὴν

οἰκονομίαν, vergl. mit or. 4; 72 A δεικνὺς ὡς οὐ φάσμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις. — In späterem Zusammenhang wird vollends deutlich werden, wie genau sich die theologische Anschauung der Fragmente mit der der Reden deckt[1]).

Angesichts des beschränkten Materials könnte man kaum erwarten, dass auch in den Stilgewohnheiten sich Uebereinstimmungen aufweisen liessen. Trotzdem finden sich selbst nach dieser Seite hin frappante Berührungen.

Es mag voranstehen, dass das Initium zweier den verschiedenen Gruppen angehörigen Stücke ähnlich lautet or. 3; 60 A φέρε, πάλιν εἰς μέσον τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην vergl. Fragm. XIV affer, hodie certativos attingamus sermones. — Dem tritt zur Seite der gewiss nicht zufällige Gleichklang von Fragm. XII διάκρινόν μοι λοιπὸν τὰς φύσεις, τήν τε τοῦ θεοῦ τήν τε τοῦ ἀνθρώπου mit or. 4; 84 C κἂν διάκρινον, πόσου μὲν τὸν ἐνοικοῦντα θεόν, πόσου δὲ τὸν φαινόμενον ἄνθρωπον (man beachte auch, dass an beiden Stellen Christus spricht).

Das Zusammentreffen in diesen beiden Fällen gewinnt grössere Bedeutung, wenn man sieht, dass auch sonst die Lieblingsausdrücke auf beiden Seiten gemeinsam sind. Auch Amphilochius gebraucht gern ἀθάνατος Fragm. III[a] und [c], XV[a] und [c], XIX und zwar, wie der Verfasser der Reden, in Wendungen wie ἀθάνατα κολάζονται X[e]; er hat die Steigerung mit παν-, πανάχραντος (Fragm. XIII), πάνσοφος (iambi ad Sel. v. 245); θαυματουργεῖν (Fragm. XI), γυμνοῦν im eigentümlichen Sinn (Fragm.

1) Ein Einwand, den man vielleicht erheben könnte, muss wenigstens in der Anmerkung berührt werden. Wenn Amphilochius in der ep. syn. 97 B die Mahnung gibt: ἐν ταῖς δοξολογίαις τὸ πνεῦμα πατρὶ καὶ υἱῷ συνδοξάζειν, so möchte man vielleicht fordern, dass sämtliche Predigten des Amphilochius trinitarische Doxologien haben müssten. Ich will nun nicht geltend machen, dass die drei mit christologischen Doxologien endigenden Predigten vor 376 fallen könnten, — diese Ausflucht wäre prekär —; ich will auch nicht betonen, dass am Schluss der ep. synodica selbst keine trinitarische Doxologie steht, — sie scheint weggeschnitten zu sein —; wohl aber darf gesagt werden, dass es pedantisch wäre, diese Forderung zu erheben. Amphilochius ist sich selbst genügend treu geblieben, wenn er in der Mehrzahl der Fälle (es wird sofort noch eine trinitarische Doxologie hinzukommen) die trinitarische Form angewendet hat. Er ist damit jedenfalls gegenüber seinen Freunden weit im Vorsprung.

XVIII γυμνῶσαι τὴν ἀσέβειαν vergl. or. 4; 81 C οὐ γυμνοῖ τὸ φιλάργυρον). — Selbst ein gesuchter Ausdruck, wie der in der or. in mesopent. 128 B dem Gichtbrüchigen in den Mund gelegte τάφος εἰμὶ πολύλαλος, hat bei Amphilochius sein Gegenstück iambi v. 149 τάφοι τρέχοντες.

Dazu kommen noch Parallelen in einzelnen Ideen und Ausführungen. Ist freilich auch nicht alles, was auf beiden Seiten korrespondiert, dem Amphilochius (resp. dem Redner) eigentümlich, so dient es doch in seiner Gesamtheit zur Bekräftigung der gemeinsamen Autorschaft.

Der Gedanke, dass das fromme Leben der Christen wie die Sterne am Himmel leuchtet, ist in den iambi v. 327 ff. kurz berührt und in der or. 1; 44 A breiter ausgeführt. — Auch die Ermahnungen, die Amphilochius dem Seleucus hinsichtlich seines Umgangs gibt (ib. v. 62 ff.), erinnern an eine Stelle in dem paränetischen Abschnitt der or. 1; 44 A/B. — Die Schilderung des Lebens der Hure in der or. 4; 73 C ff. erscheint in kürzerer Form wieder in den iambi v. 17 ff. πόρνης ἀπίστου τὸν τρόπον μιμούμενα, πολλοὺς ἐραστὰς ποικίλως μυχωμένης. — Die Andeutung der or. 1 über einen tieferen Sinn der Geschenke der Magier (37 A μήτε μὴν τῶν μάγων τὰ δῶρα συνιέντων καὶ τὴν προσκύνησιν τὴν θεϊκὴν, vergl. auch or. 4; 77 D) wird verständlich durch Fragm. III[b]: die Geschenke sollen hinweisen auf den König, den Gott, den zu Leiden und Tod Bestimmten (der Gedanke findet sich auch bei andern Kirchenvätern). — Endlich ist noch zu erwähnen die Uebereinstimmung in der praktischen Verwertung der Erzählung vom Gichtbrüchigen. Fragm. X[e] benützt sie zum Erweis der Ewigkeit der Höllenstrafen: εἰ γὰρ ὁ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἁμαρτάνων ἅπαξ ἢ δεύτερον ἐπὶ ὀκτὼ καὶ τριάκοντα ἔτη παρεδέδοτο τῇ νόσῳ, τίς ἀμφιβάλῃ, ὅτι ἀθάνατα οὐ κολάζονται οἱ ὁλόκληρον αὐτῶν βίον ἐν ταῖς ἡδοναῖς ἀναλώσαντες; mit einer ähnlichen Wendung schliesst die or. in mesopent. 129 B/C: ὁρᾷς, ἀγαπητέ, ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας τοσοῦτον χρόνον τῇ ἀσθενείᾳ κατείχετο; ἐπιστρέψωμεν τοίνυν καὶ ἡμεῖς, ὅπως τῆς προσκαίρου ταύτης κολάσεως ῥυσθῶμεν καὶ τῆς αἰωνίου γεέννης ἐκφύγωμεν.

Damit ist wohl zur Genüge erwiesen, dass der überlieferte Name für den Autor der Predigten sein gutes inneres Recht hat.

Wenn die bisherige Kritik die sechs Predigten ohne viel Federlesens zur Seite schob, so hat dabei in der Stille wohl ein Umstand stark mitgewirkt, der allerdings zu einem prinzipiellem Misstrauen einen gewissen Anlass gab. Es war befremdlich, dass die Fragmente und die Predigten in der Ueberlieferung so unvermittelt nebeneinander standen. War es nicht wirklich auffallend, dass von der grossen Zahl der durch die Fragmente bezeugten Reden keine in den codices zum Vorschein kommen wollte und dafür dort Predigten auftauchten, die keiner der alten Schriftsteller zitiert?

Ich bin in der Lage, auch dieses Steinchen des Anstosses noch aus dem Weg zu räumen. Es ist mir gelungen, eine der bisher nur durch Fragmente bekannten Schriften in einem Münchener codex zu entdecken. Die Münchener Bibliotheksverwaltung, deren Liebenswürdigkeit ich schon oft erprobt habe, hat mir die Handschrift bereitwilligst zur Verfügung gestellt. Ich sage ihr dafür auch an diesem Orte Dank.

Es ist notwendig, den betreffenden codex etwas eingehender zu beschreiben, um für das Urteil über den Wert der in ihm vorliegenden Ueberlieferung eine Grundlage zu schaffen.

Der Monac. gr. 534 (Hardt I, 5, 332 ff.) ist eine Papierhandschrift s. XVI. Grösse 22 × 16; Schreibraum 15, 3 × 10,5; 31 Linien auf der Seite; 56—61 Buchstaben auf der Linie. — Der grösste Teil des codex ist von einer und derselben Hand zierlich geschrieben. Aber eine spätere Hand hat nicht nur Bemerkungen, Verbesserungen, Nachweise von Bibelstellen, Kollationen an den Rand geschrieben, sondern auch die überall im codex sich findenden leeren Blätter mit eigenen Abschriften zum Teil ausgefüllt.

Nach rückwärts lässt sich die Geschichte der Handschrift nur eine kurze Strecke weit verfolgen. Dass die Handschrift von Augsburg nach München kam, bezeugt noch heute ein vorn auf dem Deckel angebrachter Vermerk: N. 27 p. 28. Die Verweisung bezieht sich auf Reiser's Katalog (index manuscr. bibl. Augustanae 1675). Dort findet sich auf S. 28 unter Nr. 27 unsere Handschrift beschrieben.

Ueber den früheren Besitzer mangelt jedoch eine Angabe. Ausser dem eben Angeführten findet sich nur noch auf der

Rückseite des Vorderdeckels ein Eintrag:
τὰ παλαιὰ σκιαὶ; σῶμα ὁ χρ̅ς̅ (!) Col. 2. 17 (?) μὴ μνημο
Hebr. 9 νεύετε τὰ ἀρχαῖα. Es. 43.

Darunter mit Tinte; 534 und noch einmal, mit Bleistift, c. gr. 534. Wie man sieht, lauter junge Notizen. Die Bibelstellen scheint dieselbe Hand eingeschrieben zu haben, die auch sonst den codex mit Bemerkungen versah.

Auch der aus alter Zeit stammende Einband führt auf nichts Bestimmtes. Die Handschrift ist in Halbleder (gepresst) gebunden. Auf einem der Stempel steht die Zahl 1546. Aber natürlich lässt sich nicht schätzen, wie lang nach dem Jahr 1546 die Stempel noch gebraucht wurden.

Doch etwas Negatives ist zu eruieren. Bei Augsburger Handschriften ist man immer zunächst geneigt, zu vermuten, dass sie aus dem Besitz des Antonios Eparchos herstammen. Nun fehlt aber unser codex in dem von Antonios Eparchos aufgestellten Verzeichnis (Ch. Graux, essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial S. 413 ff. W. Weinberger, Festschrift für Th. Gomperz 1902. S. 303 ff.). Ja, er findet sich noch nicht einmal in David Höschel's Katalog der Augsburger Bibliothek (Augsburg 1595). Man muss also vermuten, dass die Handschrift sonst irgendwo im Privatbesitz war, bevor sie in die Augsburger Stadtbibliothek kam.

Das lässt sich auch aus einer Bemerkung erschliessen, die der zweite Schreiber auf f. 54[r] gemacht hat. Nachdem er dort über einer anonymen Schrift einen Titel eingefügt hat, setzt er an den Rand: haec inscriptio extat in lib. ms. Reip. August. Daraus ist zunächst zu entnehmen, dass unsere Handschrift damals noch nicht in der Stadtbibliothek war; sonst hätte der Verfasser wohl gesagt: in einem andern Manuskript. Aber da Augsburger Handschriften in jener Zeit wohl nicht verliehen wurden, wird man auch den Besitzer unseres codex an diesem Ort zu suchen haben. Ob die Handschrift David Höschel privatim gehörte? Ihm möchte man am ehesten die Einträge zutrauen, die der zweite Schreiber gemacht hat. Denn er als Verwalter der Stadtbibliothek konnte am leichtesten Kollationen mit den dort befindlichen Handschriften herstellen und Stücke aus ihnen abschreiben. Bei dieser Hypothese erklärte

sich auch sehr einfach, wie unser codex später in die Stadtbibliothek kam. Aber wer war dann der erste Schreiber? Ich weiss kein Mittel, um einen Namen festzustellen.

Wohl aber ist mit gutem Grund zu vermuten, dass auch der erste Schreiber im Abendland gelebt hat. Denn die Einrichtung des codex lässt deutlich erkennen, dass wir in ihm eine Sammlung von Abschriften vor uns haben, die ein Gelehrter sich angelegt hat.

Die Handschrift setzt sich aus einzelnen Teilen zusammen, die der erste Schreiber gesondert numeriert hat. Seine Zählung ist noch erhalten zu Beginn der zweiten Serie, auf dem jetzigen Blatt 13 über der heutigen Zahl. Auf den übrigen Blättern ist sie offenbar durch den Buchbinder weggeschnitten.

Die einzelnen Abteilungen der Handschrift sind folgende:

1) 2 × 2 Lagen zu 8 Blättern (davor ein leeres Vorsatzblatt). f. 1—12^r vom ersten Schreiber mit Predigten des Chrysostomus gefüllt (das einzelne siehe bei Hardt p. 332 f.). Die Rückseite von f. 12 und die 4 letzten Blätter der zweiten Lage sind leer.

2) 2 × 2 Lagen zu 8 Blättern, gezählt als f. 13—28; enthaltend die vita des Gregorius Thaumaturgus. Der Text reicht genau bis zum Schluss der 2. Lage.

3) eine Lage von 8 Blättern: auf den $2^1/_2$ ersten (f. 29^r—31^r) steht, vom ersten Schreiber, die Predigt des Basilius von Seleucia εἰς τὰ ἅγια νήπια. Den Rest der Seiten (f. 31^r unten bis f. 36^v) hat der zweite Schreiber mit Exzerpten aus Gregor von Nyssa περὶ τῶν πρὸ ὥρας ἀφαρπαζομένων νηπίων ausgefüllt.

4) eine Lage von 6 Blättern: davon hat der erste Schreiber f. 37^r—39^r mit einem Teil von Gregor von Nazianz εἰς τὰ ἅγια φῶτα besetzt; der zweite benutzt die nächsten Blätter (f. 39^r—41^r), um seine Exzerpte aus Gregor von Nyssa fortzusetzen (vergl. seine Verweisung f. 36^v unten). Die Rückseite von f. 41 und das letzte Blatt der Lage sind leer.

5) eine Lage von 8 Blättern: enthält, vom ersten Schreiber, die vita des Basilius von Amphilochius, f. 42^r—48^v. Das letzte Blatt ist leer. Die Vorlage scheint beschädigt gewesen zu sein. Denn f. 48^{r-v} hat der Schreiber fast eine Seite freien Raum gelassen.

6) eine Lage von 8 Blättern: darin, von der ersten Hand geschrieben, Abschnitte aus verschiedenen Kirchenvätern: f. 49 Gregor Naz. an die 150 Bischöfe, f. 50 leer. f. 51^{r-v} der Anfang einer nicht identifizierten Rede, f. 52^{r-v} der Anfang der Rede des Kosmas Vestitor auf Chrysostomus; f. 53^{r} hat der zweite Schreiber oben an den Rand gesetzt τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς κυρίλλου ἀλεξανδρείας, aber keinen Text abgeschrieben. Dieses Blatt und das (nicht numerierte) nächste sind leer, die zwei letzten der Lage sind weggeschnitten.

7) eine Lage von 8 Blättern: enthält, vom ersten Schreiber, f. 54^{r}—57^{r} Amphilochius von Ikonium in occursum domini. Dann nach einem Zwischenraum von 5 Linien f. 57^{r}—61^{v} das im Folgenden abgedruckte Stück. An dessen Schluss ist der Text zugespitzt, so dass er über die Mitte der Seite herunterreicht und der so gebildete Keil mit grünen und roten Linien umzogen. Der Schluss der Handschrift ist damit unzweideutig bezeichnet. Das letzte Blatt der Lage ist leer.

Der Charakter der Handschrift ist unverkennbar. Es ist ein Faszikel, der Kollektaneen eines Gelehrten enthält, angelegt offenbar ohne bestimmt vorgefassten Plan. Für jeden Autor ist ein besonderes Heft bestimmt worden. Aus wie vielen und welchen Handschriften dabei geschöpft wurde, ist nirgends angegeben.

Für die uns näher interessierende Abteilung f. 54 ff. ergibt sich daraus, dass die zwei in dieser Lage vereinigten Stücke nach der Meinung des Autors unserer Handschrift demselben Verfasser zuzuweisen sind. Nun ist allerdings das erste (in occursum) aus einem codex abgeschrieben, bei dem der Rubrikator die Einsetzung von Ueberschrift und Initiale versäumt hatte. Denn für beides ist in unserer Handschrift Raum gelassen. Aber der erste Schreiber konnte doch den Titel und den Namen des Verfassers wissen. Denn am Schluss der Rede findet sich, von erster Hand geschrieben, die rubrizierte Unterschrift: τέλος τοῦ λόγου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου ἰκονίου πόλεως, εἰς τὴν ἀπαντὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὴν παναγίαν θεοτόκον μαρίαν. Nötig war es darum

eigentlich nicht, dass die spätere Hand eine Ueberschrift an der Spitze nachtrug. Sie setzte dort in den leeren Raum: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου, λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄνναν. Dazu a. R. die oben angeführte Notiz: haec inscriptio extat in lib. ms. Reip. August. Mit dem codex. auf den er hinweist, hat der zweite Schreiber den Anfang unserer Rede verglichen und die Abweichungen links und rechts vom Text angemerkt.

Dem zweiten Stück mangelt gleichfalls Ueberschrift und Initiale; hier vermisst man aber auch die Unterschrift. Doch setzt der erste Schreiber offenbar voraus, dass die Rede vom selben Verfasser herrührt, wie in occursum. Er rückt das zweite Stück so nahe an das erste heran, dass nur eben für eine inscriptio Raum bleibt. Seine Vorlage muss es ihm irgendwie an die Hand gegeben haben, dass beide Reden unter einem Namen zusammengehören. Schon der zweite Schreiber hat das gefühlt, und er war mutig genug, um aus freier Hand den Titel zu ergänzen. Er füllt den Zwischenraum zwischen beiden Reden aus mit dem Titel: Oratio Amphilochii adversus Arianos, ejusdem; an den Rand schreibt er: τοῦ αὐτοῦ λόγος ἄλλος εἰς Ἀρειανοὺς, δειλίαν τοῦ Χριστοῦ καταψηφιζομένους. Der Fassung, namentlich in der griechischen Form, sieht man es auf den ersten Blick an, dass der zweite Schreiber selbst sich diesen Titel zurechtgemacht hat; er unterlässt es ja auch, wie beim ersten Stück, zu sagen, dass er ihn einer Handschrift entnehme.

Wir haben es nicht nötig, uns gleichfalls mit einer Hypothese zu versuchen. Für uns ist das Stück identifizierbar. Es ist = nro 5 der S. 51 aufgestellten Liste, der λόγος εἰς τό· πάτερ, εἰ δυνατὸν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο. Die oben verzeichneten Fragmente bei Theodoret und Facundus von Hermiane finden sich in unserem Text und auch das von Facundus angegebene Initium stimmt überein.

Der Text des Stücks ist vom ersten Schreiber einer sehr guten Vorlage entnommen und mit Sorgfalt kopiert worden. Das Jota subscr. fehlt überall; die Eigennamen sind durch einen Strich, die Bibelzitate durch Häkchen kenntlich gemacht. Itazismen sind sehr selten. Nur an wenigen Stellen ist der Text

schadhaft; hier hat der zweite Schreiber Verbesserungsvorschläge gemacht.

Bevor ich das Stück mitteilen kann, ist es jedoch nötig, noch eine kritische Frage aufzuwerfen. Unserer Rede steht eine Predigt des Pseudo-Chrysostomus, die Homilie τῇ μεγάλῃ παρασκευῇ εἰς τό· πάτερ εἰ δυνατὸν κτἑ (Chrysost. opp. ed. Montfaucon t. X. Paris 1732. p. 806 ff.), so ausserordentlich nahe, dass ein literarisches Verhältnis zwischen ihnen obwalten muss. Nicht nur der Grundgedanke und der Tenor der Entwicklung sind identisch, ganze Strecken der Ausführung lauten wörtlich gleich, vergl. bes. 808 D—E. Bei Ps.-Chrysost. fehlen nur die etwas weiter ausgreifenden dogmatischen Erörterungen des Amphilochius; dazu sind Eingang und Schluss eigentümlich gestaltet.

Die kritische Frage wird aber dadurch noch schärfer zugespitzt, dass auch die Rede des Ps.-Chrysost. eine wirklich gehaltene Predigt, nicht etwa bloss eine andere Rezension der Rede des Amphilochius ist. Beweisend dafür ist neben dem Eingang namentlich der Schluss, vergl. bes. 810 B/C ἀλλ' ἵνα μὴ ἐπὶ πολὺ μηκύνοντες τὸν λόγον δόξωμεν ἐμποδίζειν τοῖς μεθ' ἡμᾶς βουλομένοις φαιδρότερον τῆς γραφῆς τὸ νόημα παραδοῦναι, ἐνθάδε σιωπῇ τὸν λόγον ἡμῶν στείλωμεν. Die Rede ist, wie daraus erhellt, in einer grösseren Gemeinde gehalten worden. — Einer der beiden Prediger muss also ein Plagiat am geistigen Eigentum des andern begangen haben.

Man kann nicht lange darüber im Zweifel sein, dass die Rede des Amphilochius das Original darstellt. Es fällt auch für diese literarkritische Frage ins Gewicht, dass die Zitate des Theodoret und Facundus sich nur in der Rede des Amphilochius finden: wäre sie als Plagiat wohl so berühmt geworden, dass man sie in dogmatischen Abhandlungen zitierte? Aber unmittelbarer bezeugen der Totaleindruck und die Stimmung der Rede des Amphilochius, dass hier die ursprüngliche Produktion vorliegt. Amphilochius kündigt gleich zu Eingang an, wer die Gegner sind, die er treffen will; er entwickelt das Problem mit aller Schärfe, um dann in der bei ihm beliebten Form Christus selbst die Lösung geben zu lassen: das Zittern und Zagen war nur ein Mittel, um den Teufel, der sonst sich nicht an ihn gewagt hätte, heranzulocken. Mit Temperament und Plerophorie

ist hier die Idee durchgeführt. Die Rede des Ps.-Chrysost. ist im Vergleich damit allenthalben matter. Sofort der Eingang der eigentlichen Rede lässt den Unterschied erkennen, dass Amphilochius der von einem heissen Kampf mit Fortgerissene, Ps.-Chrys. der von grösserer Entfernung aus Redende ist. Während Amphilochius die Gegner mit den leidenschaftlichen Worten begrüsst: οἱ γὰρ πάντα ἀκρίτως καὶ ἀλογίστως νοοῦντες καὶ λαλοῦντες καὶ τό· πάτερ, εἰ δυνατὸν, κτέ. μὴ συνιέντες, δειλίαν τοῦ Χριστοῦ καταψηφίζονται, spricht Ps.-Chrys. am entsprechenden Orte sanfter: πολλοὶ γὰρ μὴ νοήσαντες τὸν σκοπὸν τῆς σοφίας καὶ τὸν κεκρυμμένον θησαυρὸν ἐν τῷ ῥήματι μὴ προσεσχηκότες δειλίας αὐτοῦ καταγγέλλουσιν. Erst an einer späteren Stelle (807 D E), wo er den Amphilochius wörtlich aufnimmt, kommt bei ihm deutlich zu Tage, dass er den Arius und Eunomius meint, — nach den ersten Worten hätte man glauben können, er suche einen in der Gemeinde existierenden Anstoss zu beheben —; da gebraucht dann auch er schärfere Ausdrücke. Bei der Peripetie der Rede zeigt sich eine ähnliche Erscheinung. Amphilochius lässt Christus plötzlich, wie aus der Wolke, heraustreten, um die Leugner seiner Gottheit abzufertigen. Ps.-Chrys. hat, obwohl er die Form des Amphilochius acceptiert, doch nicht dessen ganzen Mut, von sich aus Christus eine Rede in den Mund zu legen; er macht einen Uebergang und vermittelt durch ein historisches Wort Jesu (808 A). Handgreiflich wird das Verhältnis beider am Schluss. Ps.-Chrys. streift am Ende der ganzen Entwicklung einen Einwand (810 A): ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις τῶν ἀκουόντων· καὶ ἆρά γε ὁ Χριστὸς ἐνέπαιξε τῷ διαβόλῳ ἢ ἐξὸν ἦν ἐμπαίζειν αὐτῷ? Er wendet ein paar Sätze darauf, um zu erweisen, dass der Betrug berechtigt war, und deutet an, dass er nicht das ganze Thema erschöpft habe. Amphilochius ist es nicht beigekommen, jenen Einwurf zu erheben; mit voller Sicherheit, im Bewusstsein, eine runde Lösung zu geben, hat er seine Deutung vorgetragen. Wäre dieses ungeschwächte Pathos bei Amphilochius psychologisch möglich gewesen, wenn er eine Predigt ausschrieb, an deren Schluss ein gewisser Zweifel an der Vollgültigkeit der Theorie auftaucht? Oder ist es nicht vielmehr das allein Wahrscheinliche, dass der, der über das Ganze reflektiert und ein Bedenken zum Wort kommen lässt,

der Spätere ist?

Amphilochius ist also von einem Späteren[1]) skrupellos — denn er hat getan, als ob das Elaborat seinem eigenen Nachdenken entstammte, — ausgeschlachtet worden, ein Beweis, wie eindrucksvoll seine Rede auch der Folgezeit erschien. Für uns hat der partienweise wörtliche Anschluss des Plagiators an das Original den Wert, dass an ein paar nicht zweifelsfreien Stellen die Lesart gesichert wird.

Ich lasse nun den Text der Rede folgen. Stillschweigend sind nur die Accentfehler verbessert worden; ausserdem habe ich das Jota subscr. überall eingesetzt.

(Λόγος εἰς τό· πάτερ, εἰ δυνατὸν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο).

f. 57[r] Mitte. ⟨Π⟩άλιν ὡς στρατιώτης ἔννομος τὴν πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς ἀναδέχομαι μάχην, ταξιαρχοῦντος Στεφάνου τοῦ στρατηγοῦ τῆς εὐσεβείας. ὥσπερ γὰρ Μωυσέως προσευχομένου Ἰησοῦς ἐτροποῦτο τοὺς πολεμίους, οὕτω κἀγὼ τοῦ μάρτυρος συνεργοῦντος τοὺς ἐχθροὺς χειροῦμαι τῆς ἀληθείας. ταῦτα λέγω οὐ περιουσίᾳ λόγων θαρρῶν, ἀλλὰ τῇ προσευχῇ τοῦ μάρτυρος πεποιθώς· διὸ καὶ θαρρῶν ἐφάπτομαι τῶν λόγων. οὐ δειλιῶ γὰρ αὐτῶν τὸν ἐν λόγοις ὄγκον. ἀφοβοῦμαι τῆς κακοτέχνου ἀπάτης τὰ προβλήματα. ἔμαθον γὰρ μὴ φοβεῖσθαι φόβον οὗ οὐκ ἦν φόβος. οἱ μὲν γὰρ Χριστὸν φοβεῖσθαι καὶ δειλιᾶν τὸν θάνατον λέγουσιν, ἡμεῖς δὲ διὰ Χριστὸν ὅσας ἐν σαρκὶ ζῶμεν ἡμέρας, τοσαυτάκις ἀποθανεῖν αἱρούμεθα. ἵνα γυμνῇ τῇ κεφαλῇ θριαμβεύσωμεν τὴν ἀλήθειαν. ὅθεν ὡς ἤδη τὴν νικῶσαν ψῆφον ἔχων χωρῶ κατ' αὐτῶν. Χριστὸς γάρ με διὰ τοῦ προφήτου παραθαρρύνει λέγων· *υἱὲ ἀνθρώπου, μὴ φοβηθῇς ἀπὸ προσώπου αὐτῶν, διότι παροιστρήσουσιν ἐπὶ σὲ κύκλῳ. ἐν μέσῳ γὰρ σκορπίων σὺ κατοικεῖς*. σκορπίους γὰρ νύττοντας οὐ φοβοῦμαι. οὐ γὰρ γυμνῷ ποδὶ βαδίζω· ἔχω γὰρ τὰ ὑποδήματα τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ἵνα κἂν δηχθῶ μὴ βλαβῶ·

1) Die Möglichkeit, dass Amphilochius sich selbst wiederholt hätte, verdient keine nähere Erwägung.

14 Ez. 2, 6

καὶ ὑποδησάμενοι, φησίν, *τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης.*

φέρε οὖν τοῖς ὑποδήμασι τῆς εἰρήνης τὴν πολύμορφον τῶν αἱρετικῶν (57 v) πατήσωμεν κεφαλήν, ἵνα, δι' ὧν ἀφόβως κατ' αὐτῶν χωροῦμεν, διδάξωμεν αὐτοὺς ὡς μεγάλα σφάλλονται, φόβον καὶ δειλίαν τῇ ἐπὶ τοῦ Μονογενοῦς προσάπτοντες φύσει. οἱ γὰρ πάντα ἀκρίτως καὶ ἀλογίστως νοοῦντες καὶ λαλοῦντες καὶ τό· *πάτερ εἰ δυνατὸν παρελθάτω τὸ ποτήριον τοῦτο* μὴ συνιέντες δειλίαν τοῦ Χριστοῦ καταψηφίζονται καὶ ἐνδεῆ αὐτὸν καὶ ἐλάττονα λέγουσιν τῷ πρὸς τὸν πατέρα προσεύχεσθαι καὶ ζητεῖν τῆς ἐπικειμένης ἀνάγκης τὴν λύτρωσιν. ἐπεὶ οὖν ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ τὸν τοῦ θεοῦ διαβάλλουσι λόγον καὶ ἐπ' ἀθετήσει τοῦ πνεύματος τὸ γράμμα περιάδουσιν, κωμῳδοῦντες καὶ διασύροντες τὴν τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίαν, καὶ δεινότητι φράσεως καὶ εὐφραδίᾳ ῥημάτων τὰ ἰοβόλα αὐτῶν ἐπικαλύπτουσι δήγματα, τῶν ἀκεραιοτέρων ἀποσυλῶντες τὴν σωτηρίαν, — δεῦρο ὡς λόγων ἄπειροι αὐτὸν τὸν τοῦ θεοῦ ἐπικαλεσόμεθα λόγον, ἵνα αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ λόγων ἑρμηνεὺς γενόμενος ἐκείνων μὲν στηλιτεύσῃ τὴν ἄνοιαν, ἡμῶν δὲ στηρίξῃ τὴν διάνοιαν.

φρᾶσον ἡμῖν τῶν εἰρημένων τὴν ἔννοιαν, δέσποτα, ἀνάπτυξον τὴν φυλλίδα τοῦ γράμματος καὶ δεῖξον τὸν καρπὸν τοῦ πνεύματος, ἵνα μὴ τῷ γράμματι προσέχοντες ἀποθάνωμεν, ἀλλ' ἵνα τῷ πνεύματι προσδραμόντες τῆς ζωῆς ἀπολαύσωμεν. *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.* ἡμᾶς δίδαξον ὡς νήπιον, τοὺς δὲ αἱρετικοὺς παίδευσον ὡς ἄφρονας· παιδευτὴς γὰρ εἶ ἀφρόνων καὶ διδάσκαλος νηπίων· ἡμῖν ὡς νηπίοις τὸν μαζὸν τῆς χάριτος γύμνωσον καὶ τὴν θῆλυν τοῦ πνεύματος ἐπιδοὺς τὸ καθαρὸν τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας ἐπιχεθῇ γάλα, τῶν δὲ αἱρετικῶν τὴν ἀφροσύνην δήλην ποίησον. εἰ μὴ γὰρ ἦσαν ἄφρονες, οὐκ ἂν ἐπ' ἀναιρέσει σου τῆς θεότητος βλασφημίας ὕφαναν δόγμα. *εἶπεν γὰρ ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ ἄφρων,* φησίν, *οὐκ ἔστι θεός.* γύμνωσον αὐτῶν τὸ πρόσχημα τῆς ἀσεβείας, ἵνα φανῇ τὸ δρᾶμα τῆς ὑποκρίσεως, δεῖξον ὡς διὰ τοῦτο τὴν σὴν προσηγορίαν περιφέρουσι, ἵνα τῆς οἰκείας προαιρέσεως τὴν βλασφημίαν ἐπικαλύψωσιν.

---

1 Eph. 6, 15   8 Matth. 26, 39   23 2. Cor. 3, 6   30 Ps. 13, 1

8 cod. hier παρελθέτω   12 cod. ἀνθετήσει   15 cod. ἀποσυλοῦντες
27 vor γύμνωσον: δείκνυσον v. l. H. durchgestrichen

εἰπὲ οὖν, δέσποτα, τίνος ἕνεκεν ἐπὶ τὸ πάθος ἐλθὼν παραιτῇ τὸ παθεῖν, διὰ τί δὲ φοβῇ τὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπειλήν, ὁ μὴ φοβεῖσθαι τοὺς ἀποκτέννοντας τὸ σῶμα παρεγγυώμενος; ὅλως δὲ εἰ φοβῇ τὸν θάνατον, τί οὐ παραιτῇ τὸν θάνατον; εἰ γὰρ ἐν σοὶ κεῖται τὸ παθεῖν καὶ τὸ μὴ παθεῖν, περιττῶς λέγεις τό· *εἰ δυνατὸν παρελθάτω.* ἐν σοὶ γάρ ἐστιν ἢ καταδέξασθαι ἢ παραιτήσασθαι τὸ πάθος. εἰ δὲ οὐκ ἐν σοὶ κεῖται, εἰκότως δειλιᾷς, ὡς ἄκων καὶ παρὰ γνώμην ἐπὶ τὸ πάθος ἑλκόμενος. εἰ δὲ ἄκων τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον ἀναδέχῃ, πῶς λέγεις· *ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν τοῦ λαβεῖν αὐτήν*, πῶς δὲ πάλιν ἐν ἑτέρῳ χωρίῳ παίζων τῶν Ἰουδαίων τὴν ἀπειλὴν ἔλεγες· *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*; (58[r]) ὁ τοίνυν πολλαχῶς πολλάκις πρὸ τοῦ θανάτου τὸν θάνατον προτυπώσας καὶ πρὸ τοῦ σταυροῦ τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον διαγράψας, ὁ εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδοθῆναι καὶ σταυρωθῆναι καὶ ταφῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι, τί ἐλθὼν νῦν ὑπὸ τὸν σταυρὸν τὸν θάνατον παραιτεῖς; εἰ γὰρ δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδοθῆναι, πῶς λέγεις· εἰ δυνατὸν παρελθάτω τὸ ποτήριον τοῦτο; ὅλως δὲ εἰ τὸ μὴ παθεῖν ἐβούλου, τί τὸ παθητὸν ἐνεδύου σῶμα; εἰ δὲ σῶμα παθητὸν φορέσας ἐπὶ τὸ πάθος ἔρχῃ, τί λυπῇ καὶ δυσχεραίνεις; πῶς δὲ ὅτε τὸν θάνατον διέγραφες, ὅτε τὸ πάθος ἱστόρεις, ὅτε τὸν σταυρὸν προετύπους, πρὸς Πέτρον ἠγανάκτεις λέγοντα· *ἵλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο·* καὶ οὕτως ἠγανάκτεις, ὡς λέγειν· *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.* εἰ οὖν ἀνθρώπινόν ἐστιν φρόνημα, τὸ τὸν θάνατον παραιτεῖσθαι, τίνος ἕνεκεν νῦν ἐπιζητεῖς, ὃ πάλαι διεκώλυες; πῶς

---

2 vergl. Matth. 10, 28   9 Joh. 10, 18   11 Joh. 2, 19   15 vergl. Matth. 16, 21; 20, 18 f.   23 Matth. 16, 23

6 vor καταδέξασθαι: παρα v. 1. H. durchgestrichen   9 nach ἔχω: τὴν v. 1. H. durchgestrichen   15 ὁ εἰπὼν — υἱὸν zweimal geschrieben; das erstemal v. 1. H. unterstrichen   17 cod. ὑπὸ τοῦ σταυροῦ   17 ff. von Fac. von Herm. zitiert, aber offenbar am Schluss frei erweitert: si enim oportet filium hominis tradi, quomodo dicis: si fieri potest, transeat calix iste? omnia autem (= ὅλως δὲ) si pati nolebas, quid dicebas: transeat calix iste? non ego qui coelum feci qui fundavi terram, sed secundum te homo (= ὁ κατὰ σὲ ἄνθρωπος) dicit declinans mortem. 22 cod. ἱστόρης   cod. προετύποις

δὲ νῦν ἐκκλῖναι τὸν θάνατον εὔχῃ, ὁ πάλαι τῷ μαθητῇ ἐπιτιμῶν διὰ τὸ δειλιᾶν τοῦ θανάτου τὴν προσβολήν; οὐ σὺ εἶ ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν προαναφωνούμενος; οὐ περὶ σοῦ Ὡσηὲ ὁ προφήτης ἔλεγεν· τάδε λέγει κύριος· *ἐκ χειρὸς ᾅδου ῥύσομαι αὐτούς*, ἵνα εἴπωσιν, *ποῦ ἡ νίκη σου, θάνατε, ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη*. εἰ οὖν σὺ εἶ ὁ ἐκ τοῦ ᾅδου ῥυόμενος, πῶς δειλιᾷς τὸν θάνατον; εἰ δὲ σὺ τὸν θάνατον δειλιᾷς, δι' οὗ τὸν θάνατον νικᾶν ἐλπίζομεν, ματαία ἡμῶν ἡ ἐλπίς, ἀνόνητος ἡ προσδοκία. ὅλως δὲ εἰ σὺ τὸν θάνατον φοβῇ, ἐν τίνι ἕξομεν λοιπὸν τὰς τῆς ζωῆς ἐλπίδας, πῶς δὲ λέγεις· *ἐγώ εἰμι ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις*. ζωὴ γὰρ θάνατον οὐ φοβεῖται, ἀνάστασις πάθος οὐ δειλιᾷ.

ἀλλὰ σὺ εἶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις. τί μου οὖν φοβεῖς τὴν ψυχήν, τί μου τοὺς τόνους τῆς διανοίας ἐκλύεις, δειλίας προφέρων ῥήματα; μὴ φάσμα ἦν τὰ κατὰ τὸν Λάζαρον; μὴ ὄναρ ἦν τὰ κατὰ τὴν Ἰαείρου θυγατέρα; μὴ σκιᾷ ἦν τὰ κατὰ τὸν υἱὸν τῆς χήρας; ἀλλὰ ἀλήθεια ἦν τὰ γεγενημένα. πῶς οὖν ὁ τὸν θάνατον σκυλεύσας θάνατον φοβῇ, πῶς δὲ ὁ τοὺς νεκροὺς ὀδωδότας μετ' ἐξουσίας ἐγείρων εὔχῃ καὶ δειλιᾷς τῷ θανάτῳ μὴ περιπεσεῖν; τί δὲ ὅλως τὸ περιπεσεῖν φοβῇ; κἂν γὰρ περιπέσῃς, ἐλευθερώσῃ. ὁ γὰρ ἑτέρους ἀνιστῶν, πολλῷ μᾶλλον τὸ ἑαυτοῦ ἐγείρει σῶμα; ἢ φρᾶσον οὖν μοι τὴν ἔννοιαν, δέσποτα, ἢ παῦσαι τοῦ ῥήματος καὶ μὴ διέλῃς μου τὴν ψυχήν, ἢ ὀκλᾶσαι ποιήσῃς τὸν λογισμόν. εἰ γὰρ σὺ εἶ ὁ πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, πῶς νῦν ἀγνοεῖς, πότερον δυνατόν ἐστιν ἢ ἀδύνατον παρελθεῖν τὸ ποτήριον; εἰ μὲν γὰρ ἀγνοεῖς, ψεύδεται Παῦλος λέγων, ὅτι *οὐκ ἔστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιόν σου, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ*. εἰ δὲ γινώσκεις (58ᵛ), πῶς λέγεις, εἰ δυνατόν; ἀγνοοῦντός ἐστι πεῦσις καὶ οὐκ εἰδότος ἀπόφασις. φρᾶσον οὖν ἡμῖν, δέσποτα, τῶν εἰρημένων τὴν ἔννοιαν. νῦν γὰρ Εὐνόμιος χαίρει, νῦν Ἄρειος εὐφραίνεται, εἰς ὑπόθεσιν βλασφημίας τὸν λόγον ἁρπάζοντες.

ἀλλὰ μάτην χαίρονται. *οὐ γάρ ἐστι χαίρειν τοῖς ἀσεβέσι, λέγει κύριος*· οὐ φοβοῦμαι γὰρ τὸν θάνατον, ὡς φασίν· οὐ παραιτοῦμαι τὸ πάθος, ὡς νομίζουσιν. εἰ γὰρ μὴ ἤθελον διὰ θανάτου

---

4 Hos. 13, 14 10 Joh. 11, 25 25 Hebr. 4, 13 31 Jes. 48, 22

1 cod. ἐπιθυμῶν; v. 2. H. τι darüber geschrieben 4 cod. ῥύσωμαι 6 vor εἰ ει v. 1. H. durchgestrichen 8 cod. ἐλπίζωμεν 9 cod. ἕξωμεν 15 cod. Ἰαήρου 19 cod. ἐλευθερούσαι 20 cod. ἐγείρῃ 22 cod. ποιήσεις

ζωὴν χαρίσασθαι τῷ γένει, οὐκ ἄν, λόγος ὢν ἀπαθής, παθητὴν ὑπεισῆλθον σάρκα. ἐπειδὴ δὲ ἴδον τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπάτῃ καὶ οὐκ ἀνάγκῃ, γοητείᾳ δαιμόνων καὶ οὐ βίᾳ κρατούμενον, ὑπῆλθον τὸ ὑμέτερον σῶμα, ἵνα ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία κατασκευάσας διὰ πάσης ἐξαπάτης ἐλευθερώσω τὸν ἄνθρωπον. ἐπειδὴ γὰρ μέγα ἐφρόνει ὁ τύραννος, ὅτι τὴν ἁμαρτίαν εὑρὼν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας τὸν θάνατον εἰσαγαγὼν, τὸν Ἀδὰμ τὸν τοῦ παραδείσου πολίτην, τὸν χειροτόνητον τῆς οἰκουμένης δεσπότην, δοῦλον καὶ λῃστὴν καὶ γηπόνον ἐποίησεν, διὰ τοῦτο ἐπεχωρίασα τῇ γῇ ὡς βασιλεὺς, τὴν σάρκα ὡς ἁλουργίδα ἔχων, ἵνα τοῦ τυράννου ἀποκείρας τὸ θράσος τῇ μὲν ἀπάτῃ τὴν ἀπάτην λύσω, τῇ δὲ ἁμαρτίᾳ τὴν δικαιοσύνην ἐπιστρατεύσω, τῷ δὲ θανάτῳ τὴν ζωὴν ἐπαφήσω. οὐ φοβούμενος οὖν τὸν θάνατον δειλιῶ· οὐ γὰρ ἀκούσιον τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' αὐτοπροαίρετον τὸ κατόρθωμα. *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ὁ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων* αὐθαιρέτως προιέμενος. ὥσπερ οὖν ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἑαυτὸν ἐκένωσα, μορφὴν δούλου λαβὼν μηδενὸς ἀναγκάσαντος, οὕτω καὶ ἑκοντὶ τὸν θάνατον ὑπομένω, οὐ βίᾳ κρατούμενος, ἀλλ' αὐθαιρέτως ἐπὶ τὸ πάθος ἐρχόμενος.

διὰ τί δὲ ἔπαθες, δέσποτα; διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν, φησίν. καὶ λέγω τὸν τρόπον. ἐπειδὴ γὰρ ἀποφάσει θανάτου τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ὑπεβλήθη διὰ τὸν ἐκ παρθενικῆς γῆς πλασθέντα Ἀδάμ, ἐγὼ δὲ ἤμην ὁ τὴν ἀπόφασιν τοῦ θανάτου ἐκβαλὼν, ἀδύνατον δὲ ἦν τῆς τιμωρίας ἀνεθῆναι τὸν ἄνθρωπον, εἰ μὴ αὐτὸς ἐγὼ τὴν ἑαυτοῦ ἀνεκαλεσάμην ἀπόφασιν, διὰ τοῦτο ἐκ παρθενικῆς γαστρὸς καθ' ὁμοιότητα τοῦ Ἀδὰμ ἀνθρώπου μορφὴν λαβὼν ὑπομένω θάνατον, ἵνα καὶ ὡς θεὸς λύσω τὴν ἀπόφασιν καὶ ὡς ἄνθρωπος ὑπὲρ ἀνθρώπων καταδέξωμαι τὸν θάνατον. τοῦτο δὲ ποιῶ, ἵνα μὴ αὐθεντίᾳ, ἀλλὰ συμπαθείᾳ τὸν ἄνθρωπον ἐλευθερώσω. εἰ γὰρ ἀνθρώπου ἁμαρτήσαντος, θεὸς ἦν ὁ κατορθώσας, οὐ μέγα ἦν τὸ κατορθούμενον. νῦν δὲ διὰ τοῦτο ἄνθρωπος γέγονα, καὶ ὑπὲρ τοῦ καταλύσαντος τὸν νόμον τὸν νόμον ἐπλήρωσα, ἵνα τῇ οἰκειότητι τοῦ κατορθώσαντος ἐναβρύνηται τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος. ὅθεν καὶ νῦν εἰς πρόσωπον τοῦ Ἀδὰμ δέχομαι τὴν ἀπό-

14 Joh. 10, 11

3 ὑπῆλθον zweimal geschrieben 10 cod. ἀποκήρας 17 cod. ἐκαίνωσα 26 cod. ὁμοιώτητα. 28 cod. καταδέξομαι 33 cod. οἰκειώτητι

φασιν τοῦ θανάτου, ἵνα ἐκεῖνος δι' ἐμοῦ λάβῃ τὴν χάριν τῆς ἀναστάσεως. πταίσας ὁ 'Αδὰμ συνεισή(59 r)νεγκε τὸν θάνατον, κατορθώσας ἐγὼ ἀντεισήγαγον τὴν ἀνάστασιν καὶ ἐπειδὴ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ 'Αδὰμ μέχρι Μωυσέως, ἐβασίλευσεν δὲ ἐκ τοῦ τὸ σῶμα ὑποχείριον ἔχειν τὸ συνεργὸν τῆς ἁμαρτίας, διὰ τοῦτο ἀνέλαβον τὸ αὐτὸ σῶμα, τὸ δοκοῦν ὄργανον εἶναι τῆς ἁμαρτίας, ⟨ἵνα⟩ καταργήσας τὴν ἁμαρτίαν ἐλεύθερον ἁμαρτίας ἀποδείξω τὸν ἄνθρωπον. ἄλλως δὲ ἐπειδὴ ζωὴν κακὴν ἔζων οἱ ἄνθρωποι, συμπεπλεγμένοι τῇ ἁμαρτίᾳ, ὡς εἶναι αὐτῶν τὴν ζωὴν θανάτου χείρονα, διὰ τοῦτο τὸν ἀγαθὸν θάνατον τῆς κακῆς ζωῆς προκρίνας ὑπομένω θάνατον, ἵνα οἱ τῷ καλῷ θανάτῳ κοινωνήσαντες τῆς ἀληθοῦς ζωῆς ἀπολαύσωσιν· ἀπολαύσωσιν δὲ διὰ τοῦ βαπτίσματος· ***ὅσοι γὰρ βαπτίζονται, εἰς τὸν θάνατόν μου βαπτίζονται,*** ἵνα ὥσπερ ***ἠγέρθην ἐγὼ ἐκ νεκρῶν, οὕτως καὶ αὐτοὶ ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωσιν.***

καὶ μηδεὶς ἀμφιβάλλων λεγέτω· ὅτι τὸ σκότος οὐκ ἐργάζεται φῶς οὔτε τὸ μέλαν ἀποτελεῖ λευκότητα, πῶς ὁ θάνατος ἐγέννησεν ζωήν; ὅτι γὰρ ὑπὲρ φύσιν τὸ πρᾶγμα, δῆλον. ἀλλ' ἐπ' ἐμοῦ μὴ ζήτει φύσεως τάξιν. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ δεσπότης τῆς φύσεως, ὁ ποτὲ μὲν τὴν φύσιν κατὰ φύσιν φέρεσθαι συγχωρῶν, ποτὲ δὲ αὐτὴν ὑπὲρ φύσιν ἡνιοχῶν. ὅταν γάρ τι ἐξαίσιον οἰκονομῆσαι θέλω, τότε καὶ ἡ φύσις τὴν ἑαυτῆς ἀρνησαμένη τάξιν ἐκεῖνα πράττει, ἅπερ ἂν τὸ ἐμὸν παρακελεύηται νεῦμα. καὶ τοῦτο δῆλον ἐκ τῆς ὁρωμένης διακοσμήσεως, οἷόν τι λέγω· ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη πῦρ εἰσιν κατὰ φύσιν, ὕδωρ δὲ τὸ κρυσταλλωθὲν στερέωμα, ὃ δὴ οὐρανὸν ἐκάλεσα· εἰ φύσεως οὖν δρόμον ἐπιζητεῖς, πῶς τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος φυλάττεται ἢ τὸ κρυσταλλωθὲν στερέωμα, πῶς ὑπὸ τῆς θέρμης τοῦ πυρὸς οὐ διαλύεται καὶ διαρρεῖ; καὶ ἵνα σου τὴν ψυχὴν μὴ περὶ τὴν ὁρωμένην διακόσμησιν ἀσχολήσω, ἐπ' αὐτήν σε τὴν οἰκονομίαν χειραγωγήσας πείθω, ὡς οὐ χρὴ ἐπὶ ταῖς παραδόξοις θαυματουργίαις φύσεως ἐπιζητεῖν δρόμον. ἀναλόγισαι γὰρ ὅτι θεὸς ὢν ἀνθρώπινον ὑπεδύην σῶμα. τοῦτο δὲ πρῶτον παρὰ φύσιν. ἐπεὶ πῶς τὸ τριχῇ διάστατον σῶμα τὸ ἀνθρώπινον τὸν ἀχώρητον, τὸν ἀμέτρητον, τὸν πανταχοῦ ὄντα, τὸν πᾶσαν τὴν οἰκουμένην περιγράφοντα, τὸν με-

12 Rom. 6, 3 13 Rom. 6, 4

19 cod. συγχαίρων 20 cod. ἐξέσιον 26 vor φυλάττεται: φυ v. 1. H. durchgestrichen 33 ατ in διάστατον v. 1. H. darübergesetzt

τροῦντα τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ καὶ τὴν γῆν δρακὶ καὶ τὴν θάλατταν κοτύλῃ χωρῆσαι ἠδύνατο, εἰπέ; ὅτι γὰρ ἐχώρησεν δῆλον, ἐπειδὴ καὶ *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ἐνῴκησεν ἐν τῇ σαρκὶ σωματικῶς*. τὸ δὲ πῶς, ἐγὼ μὲν οἶδα, φησίν. οἶδα γάρ, ἃ οἰκονομῶ, σὺ δὲ ἀκοῦσαι οὐ δύνῃ· ὑπερβαίνει γὰρ ἀκοὴν θνητὴν ἡ τῶν ἀπορρήτων εἴδησις οὕτως, ὅτι κἂν ποτὲ διὰ πλῆθος οἰκτιρμῶν ἑρμηνεῦσαί τι θέλω, οὕτως ἑρμηνεύω, οὐχ ὡς ἡ φύσις ἔχει, ἀλλ' ὡς σὺ μαθεῖν δύνῃ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τῶν δοκήσει σοφῶν τὸν τῦφον καταστέλλων ἔλεγον· *ὁ δοκῶν εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκεν, καθὼς δεῖ γνῶναι*. ἐπεὶ ὅτι λόγος ὢν σὰρξ γέγονα, ἤκουσας, τὸ δὲ πῶς ἀγνοεῖς. πῶς γὰρ ἤμην ἐν τῇ σαρκὶ (59 v), ὡς σῶμα ἐν σώματι ἢ ὡς ψυχὴ ἐν σώματι; οὐκοῦν συνέπαθον τῷ παθητῷ σώματι, ἀλλ' οὐκ ⟨ἔπαθον⟩. θεοῦ γὰρ φύσις οὐ περιπίπτει πάθει. ὥσπερ οὖν σὰρξ γέγονα, οὐκ ἐκπεσὼν τοῦ εἶναι θεός, οὕτως καὶ πάθος ὑπέμεινα, οὐ περιπεσὼν πάθει. ἐγεννήθην δι' οἰκονομίαν, ἀπέθανον διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν· μᾶλλον δὲ διὰ τοῦτο ἀπέθανον, ἐπειδὴ ἐγεννήθην. μὴ ζητήσῃς οὖν ἐπ' ἐμοῦ ἢ γεννήσεως τάξιν ἢ θανάτου τρόπον. ἃ γὰρ ἡ φύσις οὐ ποιεῖ, ταῦτα ἡ δύναμις ἀποτελεῖ. θεὸς οὖν ὢν ἀνθρώπινον ὑπῆλθον σῶμα. τοῦτο πρῶτον παρὰ φύσιν· ἀλλ' οὐ γέγονεν διὰ τὴν φύσιν ἀδύνατον, ἐπειδὴ ἐν τῇ ἐμῇ ἐξουσίᾳ ἔκειτο, τοῦ πεποιηκότος τὴν φύσιν. συνεχώρησα δὲ πάλιν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τῷ γενικῷ περιπεσεῖν θανάτῳ, ἵνα ἡ ζωὴ ἡ τοῦ θανάτου δεσπόζουσα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ θανάτῳ τὴν τῆς ζωῆς ἐνέργειαν ἐπιδείξηται. τὸ μὲν ζῶν ζῆν οὐδὲν θαυμαστόν, τὸ δὲ ἀποθανὸν ζωῶσαι τοῦτο μέγα καὶ παράδοξον. διὸ καὶ λυθῆναι αὐτὸ συνεχώρησα καὶ μετὰ τὸ λυθῆναι ἀνέστησα, ἵνα δείξω ὅτι καὶ τοῦ σώματος ὑποβληθέντος θανάτῳ οὕτως ἀπαθὴς ἔμεινα, ὅτι οὐ μόνον τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤγειρα, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν προκεκοιμημένων δικαίων σώματα συνανέστησα.

ἑκὼν οὖν φιλανθρωπίᾳ τὸν θάνατον ὑπομένω, ἑκὼν δὲ πάλιν κατά τινα οἰκονομίαν τὸν θάνατον δειλιῶ. δειλιῶ γὰρ τὸν θάνατον, ἵνα ἀπατήσω τὸν θάνατον. ὥσπερ ἐν τῇ ἐρήμῳ, εἰ μὴ ἐπεί-

---

1 vergl. Jes. 40, 12   3 Col. 1, 9   9 1. Cor. 8, 2

3 cod. ἐνοίκησεν   6 cod. οἰκτειρμῶν   8 καὶ (vor τῶν δοκήσει) v. 1. H. a. R. nachgetragen; Verweisungszeichen   9 vor εἰδέναι: εἰ v. 1. H. durchgestrichen.   13 nach οὐκ 3 Punkte, a. R. v. sp. H. ἔπαθον   25 cod. ἀποθανοῦν   cod. ζωόσαι

νασα, οὐ προσήρχετο ὁ διάβολος. διὰ τοῦτο δὲ ἐπείνασα, ἵνα μὴ νομίσας ἄλλον εἶναι Ἀδὰμ προσενέγκῃ τὸ θήρατρον. οὕτως καὶ ὧδε διὰ τοῦτο τῆς δειλίας προφέρω ῥῆμα, ὡς δέλεαρ, ἵνα ἑαυτῷ ἀγκιστρεύσω τὸν θάνατον. ἐπειδὴ γὰρ ἴδεν ὁ διάβολος πολλὰ σημεῖα πεποιηκότα, παραλυτικὸν νευρώσαντα, ἀλάλων τὰς γλώσσας ἀρθρώσαντα, κωφῶν τὰ ὦτα ἀνοίξαντα, τυφλοὺς ὀμματώσαντα, τῆς θαλάσσης τὸν φυρμὸν εἰς γαλήνην μεταβαλόντα, τῆς αἱμορροούσης τὰς πηγὰς διὰ τῆς ἀφῆς τοῦ κρασπέδου ξηράναντα, τὸν Λάζαρον λόγῳ ἐγείραντα, τὴν τοῦ Ἰαείρου θυγατέρα ἀναστήσαντα, τὸν τῆς χήρας υἱὸν ἐκ νεκρῶν ἀνακαλεσάμενον, πάντα οὖν ταῦτα θεασάμενος καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων πεισθείς, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν μορφῇ τοῦ ἀνθρώπου φανεὶς κατὰ τὴν τῶν προφητῶν πρόρρησιν, φοβεῖται καὶ δέδιεν, σταυρῷ με προσηλῶσαι καὶ θανάτῳ παραδοῦναι, ἵνα μὴ νεκροῦ ὑπεισελθὼν σχῆμα τοὺς νεκροὺς ἐλευθερώσω. τί οὖν ποιῶ, ἵνα καὶ τοῦ διαβόλου τὴν δειλίαν εἰς ἀπόνοιαν μεταβάλω καὶ τὸν θάνατον ἐπιδραμεῖν ποιήσω; φεύγω ἵνα διώξῃ, δειλιῶ ἵνα θαρρήσῃ, ταπεινοῖς κέχρημαι ῥήμασιν, ἵνα με ἕνα τῶν πολλῶν νομίσας προσδράμῃ καὶ καταπίῃ. ἐὰν γὰρ ἐμὲ μὴ καταπίῃ, τοὺς καταποθέντας ἐμέσαι οὐκ ἔχει. ὅθεν δειλίας φθέγγομαι ῥή(60ʳ)ματα, ⟨ἵνα⟩ τὸν ἀπατεῶνα ἐξαπατήσας τὴν ἀπάτην λύσω. ῥήμασιν ἐκεῖνος δολεροῖς ἠπάτησεν τὸν Ἀδάμ, ῥήμασιν ἐγὼ δειλοῖς ἀπατῶ τὸν δολερόν. ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν ἀπατηλοὺς ἐφθέγξατο λόγους, ἵνα τὸν ἄνθρωπον ἀπωλέσῃ, ἐγὼ δειλίας φθέγγομαι ῥήματα, ἵνα τὴν οἰκουμένην ἐλευθερώσω. ἁλιεύς εἰμι ἁλιεῖς ἁλιεύων. ὥσπερ γὰρ ὁ ἁλιεὺς τῷ ἀγκίστρῳ τὸν σκώληκα περιθεὶς ἐκτείνει τὸν κάλαμον καὶ ποτὲ μὲν ἐνδίδωσιν τὸ ἄγκιστρον, ποτὲ δὲ ἕλκει καὶ ὑποσύρει, ἵνα φεύγοντα τὸν σκώληκα δείξας ἐπιδραμεῖν τὸν ἰχθὺν παρασκευάσῃ, οὕτως κἀγὼ τῷ ἀγκίστρῳ τῆς θεότητός μου ὥσπερ σκώληκα περιθεὶς τὸ σῶμα — ***ἐγὼ γάρ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος*** — ποτὲ μὲν ἕλκω τὸν θάνατον ὡς δειλιῶν, ποτὲ δὲ ἐνδίδωμι τὸ ἄγκιστρον ὡς θαρρῶν, ἵνα ὁ διάβολος ὥσπερ ἰχθὺς τῷ σκώληκι ἐφαλλόμενος, τουτέστιν τῇ σαρκὶ ἐπερχόμενος, λανθανόντως τῷ ἀγκίστρῳ περιπέσῃ τῆς θεότητος καὶ περιπεσὼν ἑλκυσθῇ, ὡς πληρωθῆναι ἐπ' αὐτῷ τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰὼβ εἰρημένον·

29 Ps. 21, 7

7 cod. φλυρμὸν 9 cod. Ἰαήρου 11 cod. πισθεὶς 13 cod. πρόρησιν 18 cod. προσδράμει 18 und 19 cod. καταπίει 34 ἐπ': cod. ἔτι

ἄξεις δὲ δράκοντα ἐν ἀγκίστρῳ.

οὐ φοβούμενος οὖν τὸν θάνατον εἶπον· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου. οὐδὲ δειλιῶν τὸ παθεῖν λέγω· πάτερ, εἰ δυνατὸν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο. πάντα γὰρ ποιῶ, ἵνα με ὁ θάνατος μὴ διαφύγῃ, δειλιῶ ὡς ἄνθρωπος, ἵνα καταποθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐργάσωμαι ὡς θεὸς, ταπεινοῖς κέχρημαι ῥήμασιν, ἵνα καταπιὼν μου τὴν ζύμην τοῦ σώματος εὕρῃ τὸν ἄνθρακα τῆς θεότητος, δεινῶς αὐτὸν κατακαίοντα. δειλιῶ, ἵνα μασήσηταί μου τὸ σῶμα, κόκκον σινάπεως, εὑρήσῃ τὴν δριμύτητα τῆς θεότητος, σφοδρῶς αὐτὸν βασανίζουσαν. δειλιῶ, ἵνα καταπίῃ με ὡς ἄνθρωπον. ἐὰν γάρ με καταπίῃ, εὑρήσει τὴν στερεὰν τῆς θεότητος πέτραν, τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ συντρίβουσαν, ὡς πληρωθῆναι· ἐπ' αὐτῷ τὸ γεγραμμένον· ὅτι *ὁ θεὸς συνθλάσει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.* διὰ τοῦτο οὐ κρύπτω τῆς θεότητος τὴν αὐθεντίαν, προβάλλω δὲ τῆς σαρκὸς τὴν δειλίαν, ἵνα μὴ τῇ δυνάμει τῆς θεότητος θηρευθῇ, ἀλλ' ἵνα τῇ ἀσθενείᾳ τοῦ σώματος καθαιρεθῇ. ἵνα γὰρ μὴ μέγα φρονῇ ὡς ὑπὸ θεοῦ ἡττώμενος, διὰ τοῦτο διὰ τῆς σαρκὸς αὐτὸν ἀπατῶ, ἵνα δι' ὧν ἐπεβούλευσεν ἐπιβουλευθῇ. νικῶ τοίνυν αὐτὸν διὰ τῆς ἀσθενείας τοῦ σώματος, ἵνα μὴ μέγα φρονῇ, ὡς ὑπὸ θείας δυνάμεως ἐλεγχόμενος. τὸ γὰρ ὑπὸ τῆς θεότητος ἡττηθῆναι αὐτὸν, δόξαν αὐτῷ μᾶλλον ἢ ὕβριν ἔφερεν. ὅθεν νῦν αὐτὸν διὰ δειλῆς καὶ ταπεινῆς καὶ ἀσθενοῦς σαρκὸς νικῶ, οὐ πειράζων, ἀλλὰ πειραζόμενος, οὐ βάλλων, ἀλλὰ βαλλόμενος, οὐκ ἀποκτέννων, ἀλλ' ἀποθνήσκων, οὐ σταυρῶν, ἀλλὰ σταυρούμενος, οὐ τύπτων ἀλλὰ τυπτόμενος, ἵνα μὴ ἐμοὶ τὰ τῆς νίκης ἐπιγραφῇ, ἀλλ' ἵνα διὰ τῆς τοῦ ἀνθρώπου μορφῆς τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων τὰ βραβεῖα ἀπονεμηθῇ.

διὰ τοῦτο οὖν δοκῶ δειλιᾶν, ἵνα ὁ μὲν διάβολος ὡς ἰχθὺς ἐπὶ τὸ δέλεαρ πέσῃ (60ᵛ), ὁ δὲ θάνατος ὥσπερ στρουθίον τῇ κόλλῃ προσπαγῇ. ἐπειδὴ γὰρ ἠπάτησεν κακῶς, διὰ τοῦτο ἀπατᾶται καλῶς· ἐπειδὴ διὰ σωματικὴν ἡδονὴν ἐγοήτευσεν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, διὰ τοῦτο διὰ σώματος ἀπελαύνεται τοῦ γένους· ὅπερ ἐποίησεν πάσχει, ὃ εἰς τοὺς πολλοὺς ἔπραξεν, τοῦτο παρ' ἑνὸς

---

1 Hiob 40, 20 13 Ps. 57, 7

6 cod. ἐργασομαι, ω wohl v. 1. H. darüber gesetzt (ω über ο) 11 cod. εὑρήσῃ 12 cod. ἐπ' αὐτὸ 17 cod. φρονεῖ 20 cod. φρονεῖ

ὑπομένει. ἀλλ' ὃ μὲν ἐποίησεν ἐκεῖνος, τοῖς πεπονθόσιν ὀλέθριον ἦν. ὃ δὲ ἐγὼ εἰς αὐτὸν ποιῶ, τῇ οἰκουμένῃ ἔσται σωτήριον. ἀπατῶ γὰρ διὰ τοῦ σώματος τὸν πλάνον, ἵνα ἐλεγχθεὶς μηκέτι δύνηται πλανᾶν. οὓς ἐπλάνα αὐτὸς τῷ σώματι· προσφέρει τὸν θάνατον, ἐγὼ δι' αὐτοῦ παρέχω τὴν ἀνάστασιν. ἄκων εὐεργετεῖ τὸ γένος. δι' ὧν γὰρ τὸν θάνατον προσάγει, τῆς ἀναστάσεως πρόφασιν προσάγει. ὁ πάντων ἐπίβουλος εὐεργέτης τῆς οἰκουμένης γέγονεν ἄφνω· εὐηργέτησεν δὲ τὴν οἰκουμένην πλανηθείς, πλάνην τῷ κόσμῳ συμφέρουσαν καὶ τρόπαιον κατὰ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος ἐπινοήσας. ὥσπερ ὁ λίθον ἀκοντίζων κατὰ πέτρας τὴν μὲν πέτραν οὐ διαρρήξει, τὸν δὲ λίθον συντρίψει, οὕτως καὶ ὁ διάβολος κατὰ τοῦ σώματος τοῦ ἐμοῦ ὥσπερ λίθον τὸν θάνατον ῥίψας τὸ μὲν ἐμὸν σῶμα οὐ διέφθειρεν — *οὐ δώσεις γὰρ τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν* — τὰ δὲ ἑαυτοῦ κέντρα συνέθλασεν, τῆς ἀντιτυπίας τὸ στερρὸν ὑπομεῖναι μὴ δυνάμενος.

μηδεὶς οὖν μοι δι' ἄγνοιαν δειλίαν καταψηφιζέσθω μηδὲ ταπεινὰ ῥήματα τῇ θεότητι ἐπιριπτέτω. ποιμήν εἰμι κατὰ τὸν τῆς θεότητος λόγον — *ὁ ποιμαίνων*, γάρ φησιν, *τὸν Ἰσραὴλ πρόσχες, ὁ ὁδηγῶν ὡσεὶ πρόβατον τὸν Ἰωσήφ* — πρόβατον δὲ κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν· *ὡς πρόβατον γὰρ ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἔναντι τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος*. ἐπεὶ οὖν ἐφεδρεύει μοι ὁ διάβολος, ἁρπάσαι μου τὴν σάρκα ὡς πρόβατον θέλων, δεδιὼς δὲ ὡς ποιμένα τὴν θεότητα ὑπαναχωρεῖ καὶ φεύγει, διὰ τοῦτο κρύπτω μου ὡς ποιμένα τὴν θεότητα, προΐεμαι δὲ τὴν σάρκα ὡς πρόβατον, ἵνα θαρρήσας προσέλθῃ, προσελθὼν δὲ ἁρπάσῃ, ἁρπάσας δέ μου τὴν σάρκα ὡς πρόβατον ἀναιρεθῇ τῇ διστόμῳ μαχαίρᾳ τοῦ πνεύματος.

παῦσαι οὖν, αἱρετικέ, δειλίαν μου καὶ ἄγνοιαν καταψηφιζόμενος. δειλιῶ γάρ, ἵνα δείξω ἀφαντασίαστον τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάληψιν, λέγω· ἡ ψυχή μου τετάρακται, ἵνα μάθετε, ὅτι οὐκ ἄψυχον ἀνείληφα σῶμα, ὡς ἡ Ἀπολλιναρίου βούλεται πλάνη. μὴ τὰ πάθη οὖν τῆς σαρκὸς τῷ ἀπαθεῖ προσρίψῃς λόγῳ· θεὸς γάρ εἰμι καὶ ἄνθρωπος, αἱρετικέ. θεός, ὡς ἐγγυᾶται τὰ θαύματα, ἄνθρωπος ὡς

13 Ps. 15, 10 18 Ps. 79, 2 20 Jes. 53, 7 26 vergl. Hebr. 4, 12

3 cod. δύναται 11 ξ in διαρρήξει v. 1. H. aus etwas anderem (σ?) hergestellt 21 cod. κείρωντος 32—101, 5 von Theodoret und Fac. von Herm. (von 34 ἐπεὶ οὖν an) zitiert (Fragm. VII)

μαρτυρεῖ τὰ παθήματα. ἐπεὶ οὖν θεός εἰμι καὶ ἄνθρωπος, εἰπέ, τίς ἐστιν ὁ παθών; εἰ ὁ θεὸς ἔπαθεν, εἶπες τὸ βλάσφημον· εἰ δὲ ἡ σὰρξ ἔπαθεν, τί τὸ πάθος προσάπτεις, ᾧ τὴν δείλιαν οὐκ ἐπιρίπτεις· ἄλλου γὰρ πάσχοντος, ἄλλος οὐ δειλιᾷ, καὶ ἀνθρώπου σταυρουμένου θεὸς οὐ ταράττεται. καὶ ὅτι ἡ σὰρξ ἔπαθεν, ἀπαθοῦς μείναντος τοῦ λόγου, μάρτυς (61ʳ) Ἡσαΐας, ὃς ἐν πνεύματί με αἱμαγμένον θεασάμενος ἠρώτα· *ἵνα τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια.* τὰ ἱμάτιά σου, φησίν, ἐρυθρά, καὶ οὐχὶ σύ. τὸ μὲν γὰρ σῶμα τιτρώσκεται, ὁ δὲ τῆς θεότητος οὐ παραβλάπτεται λόγος. μάρτυς δὲ καὶ Ἰακὼβ ὁ πατριάρχης, ὁ περὶ ἐμοῦ λέγων· *πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ.* ποίαν στολήν; τὸ σῶμα. ποίῳ αἵματι; τῷ ἐκ τῆς πλευρᾶς ῥεύσαντι. εἰ δὲ μὴ ἐκβάλλετέ μου τὴν μαρτυρίαν, ἐγὼ ἐμαυτῷ μαρτυρῶ· *ἡ γὰρ μαρτυρία μου ἀληθής ἐστιν*, κἂν μὴ θέλητε, ἣν πρὸς Ἰουδαίους ἔλεγον· *τί με θέλετε ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα.* ἄνθρωπον εἶπεν, αἱρετικέ, μὴ οὖν θεόν. οὗτος οὖν ὁ ἀποκτανθεὶς ἄνθρωπος Ἰησοῦς παρὰ τῶν Ἰουδαίων. αὐτὸς δειλιᾷ. καὶ μὴ συντάραττε τὸν λόγον τῇ σῇ ἀμαθείᾳ. διὰ τοῦτο δειλιῶ, ἵνα ὁ θάνατος ὡς ἀνθρώπῳ μοι συμπλακῇ καὶ ὡς παρὰ θεοῦ ἡττηθῇ.

ἀλλὰ καὶ δειλιῶν οὐ πάντη παραιτοῦμαι τὸ πάθος. εἰ γὰρ παρῃτούμην, οὐκ ἂν εἶπον· πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθάτω τὸ ποτήριον. ᾔδειν γάρ, ὅτι οὐδὲν τῷ πατρὶ ἀδύνατον. εἰ δὲ ἐγὼ μὲν ᾔτησα παρενεχθῆναι τὸν θάνατον, αὐτὸς δὲ οὐ παρήγαγεν, δύο ἀνακύπτει ἄτοπα. εἰ γὰρ μὴ δυνάμενος οὐ παρήνεγκεν ἢ ἀφειδῶν παρέδωκεν, εὑρίσκῃ, αἱρετικέ, ἐμοὶ μὲν δειλίαν, τῷ δὲ πατρὶ ἀδυναμίαν προσάπτων. ἀλλ' ἐμὲ μὲν δειλιᾶν λέγων συγγνώμην ἔχεις διὰ τὴν σάρκα, τῷ δὲ πατρὶ ἀδυναμίαν προστρίβων ἀσύγγνωστα πταίεις, ἀσθενεστέραν θανάτου τὴν δύναμιν λέγων τοῦ θεοῦ. ἄλλως δὲ καὶ ἰσχυρότερόν με τοῦ πατρὸς ἀποφαίνῃ. καὶ λέγω τὸν τρόπον. εἰ γὰρ ἐγὼ ζῶν μὲν ἐν σαρκὶ τὸν Λάζαρον ἤγειρα, τὴν Ἰαείρου θυγατέρα, τὸν παῖδα τῆς χήρας, ἀποθανὼν δὲ πάλιν ἐν σαρκὶ ὑπὲρ τοὺς πεντακοσίους νεκροὺς ἐκ τῶν τάφων ἐσκύ-

7 Jes. 63, 2 10 Gen. 49, 11 14 Joh. 8, 14 16 Joh. 8, 40.

2 ἐστιν < Theod. εἶπας Theod. 3 ἔπαθε Theod. τί + μὴ Theod. Fac. 3 οὐκ < Theod. Fac. ἐπιρίπτεις: ἐπάγεις Theod. 19 cod. συμπλακεῖ 22 cod. παραιτούμην 23 cod. εἴδην 32 cod. Ἰαήρου

λευσα, ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐμὸς ὁ μήτε σαρκὸς μήτε θανάτου πεῖραν λαβὼν, ἵνα ἐμὲ, ὅνπερ ἠγάπα παῖδα, ὡς αὐτὸς λέγει· *οὗτός μού ἐστιν ὁ υἱὸς ἀγαπητὸς*, ἐξελέσθαι ἐκ κινδύνων οὐκ ἐδυνήθη, ὅρα τί πάσχεις, αἱρετικέ. ὅτι τὸ ἴσον μοι μὴ διδοὺς γνώμῃ τὸ πλέον παρέχεις ἄκων, καὶ ὃν δοκεῖς ἐπὶ ἀσθενείᾳ διασύρειν, ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς ἀποφαίνῃ· ὅτι ἐγὼ μὲν καὶ ⟨μὴ⟩ παρακληθεὶς τὰς ἐν τῷ ᾅδῃ κατεχομένας ψυχὰς ἐρρυσάμην· *κύριε*, γάρ φησιν, *ἀνήγαγες ἐξ ᾅδου τὴν ψυχήν μου*, αὐτὸς δὲ καὶ παρακληθεὶς τὴν τεταραγμένην μου ψυχὴν τῶν ἐπηρτημένων οὐκ ἠλευθέρωσεν κακῶν. ἀλλὰ μὴ γένοιτο! οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ ἢ ἀφειδῶν ἢ ἀδυναμῶν οὐκ ἠλευθέρωσέν με τοῦ πάθους, οὔτε ἐγὼ παραιτούμενος τὸ πάθος ᾔτησα παρελθεῖν τὸ ποτήριον. εἰ μὲν γὰρ ἀκούσιον τὸ πάθος, ἀληθῶς ἐδειλίων, εἰ δὲ αὐθαίρετος ὁ θάνατος, ἔδοξα δειλιᾶν, ἵνα σοφισάμενος τὸν διάβολον ἐλευθερώσω τὸν ἄνθρωπον.

ὅθεν τοῦτο μὴ συνορῶν ὁ διάβολος εἵλκυσέν με ὡς καταπίνειν μέλλων, ἀγνοῶν ὅτι καὶ τοὺς καταποθέντας ἐμέσαι εἶχεν. (61[v]) ἅμα γὰρ ἐπέστην τῷ ᾅδῃ, ἐσκύλευσα αὐτοῦ τοὺς τάφους, ἐγύμνωσα τὰς θήκας. ἐγύμνωσα δὲ οὐ φανερῶς μαχόμενος, ἀλλ' ἀοράτως τὴν ἀνάστασιν παρεχόμενος. οὐδένα γὰρ ἔλυον καὶ πάντες ἀνίεντο, οὐδὲν ἐλάλουν καὶ ἐλευθερία ἐκηρύττετο, οὐδένα ἐκάλουν καὶ πάντες συνέτρεχον. ἅμα γὰρ ἐπέστην ὡς βασιλεὺς κατεφρονήθη ὁ τύραννος, ἔλαμψα ὡς φῶς καὶ διελύθη τὸ σκότος. ἦν γὰρ ἰδεῖν πάντα μὲν δεσμώτην ἐλευθερίαν βλέποντα, πάντα δὲ αἰχμάλωτον ἀναστάσει χορεύοντα· οὕτως ὡς αὐτοὺς τοὺς νεκροὺς ἐμὲ μὲν θαυμάζοντας ἐπὶ τῇ νίκῃ, τὸν δὲ θάνατον διασύροντας ἐπὶ τῇ ἥττῃ καὶ λέγειν· *ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον, ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος*.

καὶ ταῦτα μὲν οὕτως. ὑπὲρ δὲ τῶν εἰρημένων δόξαν ἀναπέμψωμεν τῷ παμβασιλεῖ τῶν ὅλων Χριστῷ, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀχράντῳ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Die neu aufgefundene Rede ergänzt das Bild, das wir uns von dem Schriftsteller Amphilochius machen konnten, an mehr als einem Punkte in der glücklichsten Weise.

2 Matth. 3, 17; 17, 5   7 Ps. 29, 4.   26 Hos. 13, 14.

7 cod. ἐρυσώμην   13 cod. ἐδειλίουν   15 cod. συνωρῶν

Sie schlägt zuvörderst eine feste Brücke zwischen den Fragmenten und den Predigten und sichert damit die Echtheit der letzteren endgültig. Indem sie uns Gelegenheit gibt, die schriftstellerische Art des Verfassers der Fragmente an einem Ganzen zu studieren, führt sie zugleich die Uebereinstimmung zwischen Amphilochius und zwischen dem Verfasser der Predigten lebendig vor Augen. Zug um Zug deckt sich auf beiden Seiten. Um nicht früher Gesagtes zu wiederholen, beschränke ich mich darauf, bei unserer Rede die Grundlinien zu punktieren.

Dass ihre Anlage die gleiche Methode und dasselbe Temperament verrät, wie die Predigten, ist oben schon (S. 81) gelegentlich gestreift worden: ähnlich wie in or. 1; 36 C ff. entwickelt Amphilochius das Problem in der Form, dass er an Christus Fragen richtet, um dann ihn selbst die Antwort erteilen zu lassen. Und wie sonst in den Predigten werden auch in der Stephanusrede innerhalb der Auseinandersetzung die Häretiker direkt angeredet (100, 28. 33; 101, 16. 26).

Aber auch die kleinen schriftstellerischen Gewohnheiten stimmen überein. Man findet hier dasselbe Genre von Wortspielen wie in den Predigten: 91, 9 φοβεῖσθαι φόβον οὗ οὐκ ἦν φόβος: 92, 16 λόγων ἄπειροι . . . ἐπικαλεσόμεθα λόγον 92, 18 ff. ἐκείνων στηλιτεύσῃ τὴν ἄνοιαν, ἡμῶν . . στηρίξῃ τὴν διάνοιαν. φρᾶσον ἡμῖν . . . τὴν ἔννοιαν 95, 4 ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία κατασκευάσας 98, 24 ἁλιεύς εἰμι ἁλιεῖς ἁλιεύων 102, 20 οὐδὲν ἐλάλουν . . . οὐδένα ἐκάλουν. Dieselben Lieblingsworte: γυμνοῦν (92, 27; 102, 18), ὀμματοῦν (98, 6), θαυματουργία (96, 30), κωμωδεῖν (92, 13) δεσπόζειν (97, 23 in mesopent. 128 C), διασύρειν (92, 13; 102, 5. 26), das παῦσαι οὖν (100, 28 vergl. in sabb. s. 92 C), dieselbe Neigung, ein Abstraktum für das Konkretum zu setzen (94, 11 ζωὴ γὰρ θάνατον οὐ φοβεῖται, ἀνάστασις πάθος οὐ δειλιᾷ vergl. or. 3; 61 B ἡ ἀνάστασίς σοι διαλέγεται), die nämliche Art, das Adjektiv statt des Genitivs zu gebrauchen (95, 26 ἐκ παρθενικῆς γαστρός).

Endlich fehlt es selbst nicht — ein neuer Beweis, wie leicht dem Amphilochius Wiederholungen passieren — an nahe sich berührenden grösseren Stellen: die gespreizte Wendung 100, 24 κρύπτω μου ὡς ποιμένα τὴν θεότητα, προΐεμαι δὲ τὴν σάρκα ὡς πρόβατον, ἵνα θαρρήσας προσέλθῃ, kommt auch

or. 4; 69 A vor: ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν σάρκα ... ὡς πρόβατον ἐν νομῇ ἐν τραπέζῃ Ζακχαίου ἀφῆκεν, ἵνα ... ἑλκύσας αὐτοῦ πρὸς συνουσίαν λανθανόντως τῇ οἰκείᾳ συζεύξῃ ποίμνῃ. — Zu dem Satz S. 98. 17 δειλιῶ ..., ἵνα με ... καταπίῃ (sc. ὁ θάνατος)· ἐὰν γὰρ ἐμὲ μὴ καταπίῃ, τοὺς καταποθέντας ἐμέσαι οὐκ ἔχει, vergl. or. 5; 89 B κατέπιε· κατέπιεν ἀγνοήσας, ἀλλ' ἐξέμεσε πολλοὺς σὺν αὐτῷ.

Wir besitzen nunmehr, alles zusammengenommen, ein nicht unbeträchtliches gesichertes Material aus der Feder des Amphilochius[1]). Es enthält wichtige Daten zur Charakteristik des Amphilochius und seiner Zeit, die bis jetzt nirgends verwertet worden sind.

Ich stelle voran, was wir über die kirchlichen Zustände seiner Zeit an Neuem erfahren. Amphilochius gibt zwar in seinen Schriften keinerlei konkrete Einzelheiten über die von ihm miterlebte Periode, aber er eröffnet uns doch unabsichtlich einen Einblick, wenigstens in eine wichtige Seite des kirchlichen Lebens, in die Entwicklung des christlichen Kalenders. Die Rolle, die die Mitte Kleinasiens bei der Ausbildung des christlichen Festzyklus gespielt hat, tritt jetzt, nachdem die Echtheit der Predigten des Amphilochius festgestellt ist, in ein neues Licht.

Zuvörderst werden einzelne Feste durch Amphilochius als ersten bezeugt. Vor allem die Feier der Hypapante. Zum Glück lässt sich auch sofort näher bestimmen, an welchem Tag Amphilochius das Fest begangen hat, ob noch nach jerusalemischem Brauch als Quadragesima zum 6. Januar oder schon als die des 25. Dezember. Denn aus der or. 1 in natalitia Christi ist zu ersehen, dass Amphilochius bereits das Weihnachtsfest des 25. Dezember kannte. Die Rede enthält freilich keine Stelle, in der das mit dürren Worten gesagt wäre. Aber schon Usener, der sie mit in Betracht zog (Weihnachtsfest S. 251), hat mit Recht geurteilt, dass man sie ungezwungen nur auf

1) Es hat mich sehr gelockt, weiterzugehen und das eine oder andere pseudonyme Stück, das mit Amphilochius Berührungen aufweist, für ihn zu reklamieren. Man wird es billigen, dass ich dieser Versuchung widerstanden habe.

eine Feier beziehen kann, die ausschliesslich Geburtsfeier ist. Aber auch die andere Weihnachtspredigt des Amphilochius, aus der die Fragm. III[a—c] stammen, unterstützt diese Annahme: denn die erhaltenen Bruchstücke zeigen deutlich, dass die Geburt Christi und die Anbetung durch die Magier für Amphilochius einen besonderen Festgedanken bildeten. Dann aber ist auch nicht daran zu zweifeln, dass die Hypapante nach dem 25. Dezember orientiert war und am 2. Februar gefeiert wurde. — Zur Feststellung der weiteren den 25. Dezember umkränzenden Gedächtnistage liefert nur noch der λόγος εἰς τό· πάτερ εἰ δυνατὸν einen kleinen Beitrag. Aus dem Eingang der Predigt erfährt man, dass sie am Stephanustag gehalten wurde. Durch eine Anzahl gleichzeitiger Zeugnisse (die wichtigsten bei Usener a. a. O. 249) ist jedoch gesichert[1]), dass der 26. Dezember der Tag des Protomartyr war.

Noch ein zweites interessantes Fest taucht in unsern Predigten zum ersten Mal auf, die μεσοπεντηκοστή[2]). Dass die Predigt des Amphilochius in mesopent. wirklich an diesem Fest gehalten wurde, verbürgt nicht nur ihr Titel, sondern auch ein Passus in ihrem Text. Die Stelle ist kostbar, weil sie auch die umliegenden Feste nennt: 124 A ἡ παροῦσα ἑορτὴ διπλῆν τῆς ἀναστάσεως τὴν χάριν κέκτηται· ὑπὸ γὰρ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς πεντηκοστῆς μεσολαβουμένη, τὴν ἀνά-

1) In unserer Predigt selbst findet sich kein deutlicher Hinweis darauf, dass auch der dem Stephanusfest vorausgehende Tag durch eine hohe Feier ausgezeichnet war. Aus den Anfangsworten: πάλιν ὡς στρατιώτης ἔννομος kann dies jedenfalls nicht geschlossen werden. Denn der Annahme, dass Amphilochius am Tag vorher gleichfalls gegen die Ketzer gepredigt habe, ist die starke Hervorhebung des Stephanus als des ταξιάρχης in dem jetzt beginnenden Kampf ungünstig. Erinnert man sich an den Anfang der Predigt ascendo ad patrem meum (Fragm. XIV): affer, hodie certativos attingamus sermones, so möchte man vielmehr vermuten, dass das πάλιν in unserer Predigt auf diese und die ihr folgenden zurückschaut. Aber um das sicher behaupten zu können, müsste man wenigstens jenes Incipit im griechischen Wortlaut besitzen.

2) Ueber dieses Fest hat zuletzt N. Nilles (Zeitschr. f. kath. Theol. 1895 S. 169 ff.) einen historisch nicht ausreichenden Artikel geschrieben. Es ist auch da nötig, die vorhandenen Predigten — es laufen solche unter dem Namen des Chrysostomus und des Leontius von Neapolis resp. Konstantinopel — auf's neue durchzuprüfen.

στασιν ὑπέδειξε, τὴν πεντηκοστὴν δακτυλοδεικτεῖ, τὴν ἀνάληψιν σαλπίζει. Zwei Feste unterbrachen also schon zur Zeit des Amphilochius die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten: neben dem durch eine biblische Erzählung veranlassten Himmelfahrtsfest [1]) steht die Feier der μεσοπεντηκοστὴ, die nur dem äusserlichen Bedürfnis nach Gliederung des langen Zeitraums ihre Entstehung zu verdanken scheint. Ob freilich der Grund für die Einführung des Festes wirklich nur dieser äusserliche war? Ob nicht eine in dieselbe Zeit fallende heidnische Feier dadurch ersetzt werden sollte? Amphilochius macht keinerlei Andeutung, die nach dieser Richtung hin führen könnte. Wohl aber ist seiner Predigt zu entnehmen, in welchem Sinn die kirchliche Feier gehalten wurde. Denn mit einigem Erstaunen sieht man, dass schon damals die Stelle Joh. 7, 14 ff. der solenne Festtext war. Von dieser Perikope geht Amphilochius in seiner Rede aus. — Der Verlauf der Predigt könnte dazu verleiten. noch eine weitere Folgerung für den Sonntags- und Perikopenzyklus zwischen Ostern und Pfingsten zu ziehen. Amphilochius springt von seinem eigentlichen Text ab, um die Perikope vom παραλυτικὸς vorzunehmen. Da nun später der Mittpfingsten vorausgehende Sonntag κυριακὴ τοῦ παραλύτου heisst, liegt es nicht ferne, zu kombinieren, dass schon Amphilochius diese Ordnung voraussetzt. Allein die Art, in der Amphilochius den Uebergang zu der περιοχὴ τοῦ παραλύτου begründet, widerrät diese Hypothese. Amphilochius sagt nämlich (121 D): καὶ εἰ δοκεῖ, διὰ βραχέων ἐπ' αὐτὴν τὴν περιοχὴν τοῦ παραλύτου ἀναδράμωμεν, διὰ τὸ καὶ τὸν κύριον ἀπομνημονεῦσαι τοῦ παραλύτου· εἰ γὰρ ὁ κύριος αὐτοῦ ἐμνημόνευσε, πῶς ἡμεῖς λήθην ποιησώμεθα? So hätte Amphilochius sich kaum ausdrücken können, wenn das gemeinte Evangelium das für den vergangenen Sonntag vorgeschriebene gewesen wäre. Er hätte auch wohl die Perikope vom Gichtbrüchigen an Mittpfingsten nicht so eingehend behandelt, wenn er erst am letzten Sonntag darüber gepredigt hätte. Aber gewiss hat eben der

1) Auch für dieses Fest ist Amphilochius (neben den Ap. Konst.) der erste sichere Zeuge. — Die Vermutung, dass die Predigt ascendo ad patrem meum (Fragm. XIV) am Himmelfahrtsfest gehalten wurde, ist verlockend, aber nicht zu beweisen.

von Amphilochius berührte Punkt, die Anspielung auf die Heilung des Gichtbrüchigen in der Perikope der μεσοπεντηκοστή, die Verlegung des Evangeliums vom παραλυτικός auf den vorhergehenden Sonntag veranlasst, und lange wird dieser Schritt wohl nicht haben auf sich warten lassen.

Amphilochius setzt also schon einen sehr weit entwickelten christlichen Festkalender voraus. Das Auftreten der Zwischenfeste, der Hypapante und der Mesopentekoste, ist besonders bedeutsam. Denn in ihrer Einführung offenbart sich das Bestreben, das Kirchenjahr systematisch auszubauen. Ist es nun wohl blosser Zufall, dass diese wichtigen Feste gerade bei einem der grossen Kappadozier zuerst auftauchen? Oder wäre es möglich, dass sie in Kappadozien selbst entstanden (die Hypapante wenigstens als Fest des 2. Februar) und von dort aus sich im Osten verbreiteten? Mir scheint, dass bisher die Rolle, die Kappadozien und die Kappadozier in der Entwicklung der kirchlichen Festordnung gespielt haben, noch nicht genügend gewürdigt worden ist. Allerdings lässt sich ihre Bedeutung nicht bei einem der von Amphilochius erstmals erwähnten Feste direkt einleuchtend machen; dafür aber um so überzeugender bei dem im Osten zuerst in Kappadozien auftauchenden Weihnachtsfest. Auch an diesem Punkt ist es freilich gegenwärtig nicht möglich, sofortige allgemeine Zustimmung vorauszusetzen. Durch Usener ist eine Anschauung über die Verbreitung des Weihnachtsfestes im Osten herrschend geworden, die das Verdienst der grossen Kappadozier nicht richtig erkennen lässt. Es ist darum unumgänglich, auf die Geschichte dieses Festes im Orient kurz einzugehen.

Usener hat den Abschnitt, der von der Ausbreitung des Weihnachtsfestes in Kleinasien handelt, mit den Worten begonnen (S. 240): „Vom Westreich, genauer: von Rom selbst war das Weihnachtsfest dem Osten zugekommen. Nach der Lage der Dinge konnte es nicht füglich in einer andern Stadt früher eingebürgert werden, als in Neu-Rom, der Stadt Konstantins. Und es lässt sich erwarten, dass im östlichen Reich der Vorgang der Hauptstadt bald Nachfolge fand.“ Er zeigt dann im einzelnen, wie Asia, Kappadozien, Lykaonien, Pontus das Fest von Konstantinopel übernahmen.

Aber Usener hat diese Konstruktion nicht durchführen können, ohne wichtigen Quellenstellen Gewalt anzutun. Das gilt sofort von der Kardinalstelle in unserer Frage, die sich in einer von Usener selbst mit Recht als echt verteidigten Predigt des Basilius findet. In der Predigt des Basilius εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν will Usener (S. 244) die berühmten Worte (M. 31, 1473 A): ὄνομα θώμεθα τῇ ἑορτῇ ἡμῶν θεοφάνια· ἑορτάσωμεν τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος, auf eine blosse Umnennung des Epiphanienfestes vom 6. Januar deuten. Schon Lagarde (Altes und Neues über das Weihnachtsfest S. 269) hat sich gegen diese Auslegung gewendet. Freilich, so viel ich sehe, ohne Erfolg. Und doch entspricht Lagarde's Auffassung: „Dem neuen Feiertag gab Basilius einen Namen, der den 25. Dezember als Zwillingsbruder des 6. Januar kennzeichnen sollte“, allein dem natürlichen Wortsinn und dem Pathos der Stelle. Ueberdem ist noch von einem andern Punkte aus zu beweisen, dass Basilius mit θεοφάνια das Weihnachtsfest bezeichnen wollte. Gregor von Nazianz (und Gregor von Nyssa)[1]) haben, wie Usener selbst hervorhebt, den neuen Namen θεοφάνια aufgenommen; bei ihnen aber ist ganz zweifellos, dass sie das Fest des 25. Dezember damit meinen. Ist es nun denkbar, dass die Freunde des Basilius den von diesem neugeschaffenen Ausdruck auf ein anderes Fest, als der Urheber wollte, übertrugen? Vollends wenn sie, wie Usener (unter dem Beifall Lagarde's) meint, nur aus Höflichkeit gegen Basilius an der sonst keinen Anklang findenden Bezeichnung festhielten?

Lässt man den Worten des Basilius in jener Predigt ihren wahren Sinn, so bezeugen sie, dass Basilius ein Vorkämpfer für das Weihnachtsfest gewesen ist, und da nachweislich überall ausserhalb Kappadoziens das Fest erst nach dem Tod des Basilius eingeführt wurde, so muss er als der Begründer der Feier

1) Usener hat (S. 248 A. 22) die Echtheit der Lobrede des Nysseners auf Basilius mit Unrecht bezweifelt. Ich werde später Gelegenheit finden, mich hierüber mit ihm auseinanderzusetzen. — Uebrigens hat Usener die Belegstellen für θεοφάνεια bei Greg. v. Naz. und Greg. von Nyssa nicht vollständig gesammelt. Doch genügt sein Material für unseren Zweck.

im Orient gelten. Man hat auch keinen Grund, sich an der Tatsache zu stossen, dass in Kappadozien das Fest schon zu einer Zeit gefeiert wurde, wo es in Konstantinopel noch unbekannt war. Denn der Weg über Konstantinopel war nicht, wie Usener meint, die gewiesene Linie für das Vordringen des Festes. Vielmehr stand ja Kappadozien eben in unserer Periode in regem, unmittelbarem Verkehr mit Rom. Ich erinnere daran, dass schon im Jahr 366 eine Gesandtschaft von Kleinasien nach Rom zu Liberius ging. Weit mehr noch kommt in Betracht, dass Basilius selbst in den Jahren 371—373 und 375—377 mit Rom in Beziehung getreten ist. Bedenkt man dazu, um was es sich bei dieser Anknüpfung des Basilius mit Rom handelte, — um eine Bundesgenossenschaft der Nicäner gegenüber den Arianern — darf es dann Befremden erregen, wenn Basilius als der erste Orientale erscheint, der das römische, antiarianische Fest in seiner Provinz einführte?

Mit dieser Annahme, dass Kappadozien den Vorgang gemacht hat, vereinigen sich die übrigen von Usener festgestellten Tatsachen hinsichtlich der Verbreitung des Festes leicht. Ja, der Prozess des Durchdringens wird verständlicher, als dies bei Usener der Fall ist. Strahlenförmig hat sich das Fest von Kappadozien aus im Orient ausgebreitet. Ueber Kleinasien hinaus wird es zuerst in Antiochia bekannt. Denn es steht jetzt nichts mehr im Wege, die Worte des Chrysostomus in der berühmten Weihnachtspredigt (vergl. über sie Usener S. 218 ff): καίτοιγε οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται, in ihrer nächstliegenden Bedeutung zu nehmen, dass nämlich das Fest damals (388) seit 9 Jahren in Antiochia gefeiert wurde [1]). Niemand, der die

1) Man könnte angesichts des frühen Zeitpunkts, den Chrysostomus für das Auftauchen des Festes in Antiochia angibt (cr. 378/79), fragen, ob nicht Antiochia sogar noch vor Kappadozien das Fest aufnahm. Die Bedingungen für einen direkten Bezug des Festes von Rom waren an und für sich auch in Antiochia in gewissem Grade da. Aber zieht man in Betracht, dass die meletianische Gemeinde in Antiochia — um sie handelt es sich ja allein — eben in diesen Jahren ohne Bischof war (Meletius bis zum Tod des Valens verbannt!), so wird man es doch sehr unwahrscheinlich finden, dass hier das Signal zur Einführung des Festes gegeben wurde.

Einzelgeschichte dieser Jahre kennt, wird sich darüber wundern, dass das Fest so schnell von Kappadozien nach Antiochia (in die meletianische Gemeinde!) übersprang. Man denke nur an das Verhältnis des Basilius zu Meletius und zu Diodor, an seinen Briefwechsel mit den antiochenischen Presbytern, an den Austausch von Schreiben, der während der Verhandlungen mit dem Abendland stattfand. — Die Uebertragung des Festes nach Konstantinopel vermittelte Gregor von Nazianz, der es im Jahr 379 bei den Orthodoxen der Hauptstadt einbürgerte. — Endlich wäre es auch wohl begreiflich, wenn Asia nachhinkte (Usener S. 241). Denn Asia war arianisch gesinnt, vergl. oben S. 28 [1]).

Steht es darnach fest, dass die Kappadozier beim Ausbau der kirchlichen Festordnung mit persönlicher Initiative eingriffen und dass ihr Vorbild weithin wirkte, so wird man es auch wohl für möglich halten, dass die von Amphilochius zuerst bezeugten Feste in Kappadozien selbst aufgebracht wurden. Bei dem Mangel genauerer Nachrichten lässt sich freilich nicht mit absoluter Plerophorie behaupten, dass wirklich hier zu allererst im Osten die Hypapante am 2. Februar und die Mesopentekoste gefeiert wurde. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür. Und jedenfalls waren die grossen Kappadozier vor andern sich dessen bewusst, was eine das ganze Jahr umspannende Festordnung für den Zusammenhalt der Einzelgemeinde wie der Gesamtkirche bedeutete. Die Sammlung und Organisation der Orthodoxen, die Ausdehnung ihres Machtgebiets, die Popularisierung des Dogmas und die Zurückdrängung des Heidentums haben sie durch dieses Mittel vornehmlich bewerkstelligt. Die Tätigkeit des Gregor von Nazianz in Konstantinopel lehrt das

1) Das antiarianische Interesse, dem das Fest seine Aufnahme im Osten vornehmlich verdankte, ist auch in den Predigten des Amphilochius noch erkennbar. Zwar nicht in den eigentlichen Weihnachtspredigten. Diese (or. 1 und, wie es scheint, auch die Rede περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως) sind rein erbaulich gehalten. Aber sofort den Stephanustag hat Amphilochius dazu benutzt, um die ganze Predigt der Polemik gegen die Arianer zu widmen und zwar anknüpfend an einen Text, den niemand gerade in diese Zeit verlegt hätte: so brennend muss sein Verlangen gewesen sein, eben in der Weihnachtszeit gegen die Häretiker aufzutreten.

ebenso deutlich wie die des Basilius in Kappadozien (vergl. auch S. 15 A. 5).

An die von den Kappadoziern vertretenen kirchlichen Interessen schliesst sich nicht nur die praktische, sondern auch die schriftstellerische Tätigkeit des Amphilochius enge an. Und zwar gilt das vom ganzen Umfang seiner literarischen Produktion. Amphilochius hat keine Schrift verfasst, in der er höhere, über den Moment hinausreichende Ziele verfolgt hätte. Er hat überall nur dem unmittelbaren praktischen Bedürfnis der Erbauung, des Bekenntnisses oder der Abwehr dienen wollen. Und in allen seinen Schriften spricht er in derselben populären, affektvollen, auf den augenblicklichen Eindruck berechneten Weise.

Die Verschiedenheit der literarischen Gattungen, in denen er geschriftstellert hat (Festpredigten, polemische Reden, dogmatische Briefe, Lehrgedichte), begründet in der Art, wie Amphilochius seine Ueberzeugung vorträgt, keinen Unterschied. Die Streitreden, in denen man ein tieferes Eindringen in die theoretischen Probleme erwarten möchte, halten sich ebenso an den nächsten Zweck, wie (in ihrer Art) die Festpredigten. Der neu aufgefundene λόγος εἰς τό· πάτερ εἰ δυνατὸν beweist das für alle aus den Fragmenten bekannten Reden. Man sieht aus ihm, wie irrig es wäre, sich diese Reden auf Grund ihrer Titel als Abhandlungen vorzustellen. Sie waren, wie jetzt unmittelbar klar ist, sämtlich vor der Gemeinde gehaltene Predigten. Die Behandlung des theologischen Problems in der Stephanuspredigt lehrt aber auch noch das Weitere, dass dem Amphilochius der Abhandlungsstil überhaupt nicht liegt. Er ist kein Freund verschlungener Gedankengänge: das Thema wird entwickelt, indem ein Kontrast herausgestellt wird, und der Knoten gelöst, indem das den Anstoss Erregende als blosser Schein erwiesen wird. Leise klingt an ein paar Stellen mancherlei an, was die Frage und die Lösung komplizierter machen müsste. Aber es wird nicht verfolgt. Offenbar nicht bloss mit Rücksicht auf die Zuhörer, denen eine runde Auskunft erteilt werden sollte, sondern weil dem Autor selbst die Freude am dialektischen Spiel fehlt. Seine eigene Ueberzeugung ruht auf einem Pathos; er strebt nur darnach, es auf den Hörer und Leser zu übertragen. — Bei

der Mehrzahl der aus den Fragmenten bekannten Schriften ermächtigt die Analogie ihres Titels mit dem der Stephanusrede ohne weiteres dazu, diese Charakteristik auch auf sie auszudehnen. Nur bei zweien könnte man Anstand nehmen. Hinter dem λόγος περὶ υἱοῦ (Nr. 1 der Liste auf S. 51) und hinter der von Hieronymus bezeugten Schrift: de spiritu sancto quod deus et quod adorandus quodque omnipotens sit könnte man grössere, systematische Werke vermuten. Allein beim ersteren Stück bezeugt das erhaltene Fragment (I), dass die Darstellungsweise hier von der sonstigen in nichts abwich. Und auch bei der zweiten Schrift ist indirekt wahrscheinlich zu machen, dass sie ebenso kurz und populär wie die übrigen gehalten war. Es ist bemerkenswert, dass Hieronymus den Inhalt der Schrift angibt, obwohl er sie nicht selbst gelesen, sondern nur angehört hat. Bei der entsprechenden Notiz über contra Eunomium des Nysseners (VJ 128) hat er das unterlassen. Das letztere wird niemand Wunder nehmen. Denn kein Mensch wird glauben, dass Hieronymus und Gregor von Nazianz das an die Entsagungsfähigkeit des Lesers furchtbare Anforderungen stellende Werk des Gregor von Nyssa im ganzen Umfang sich habe vorlesen lassen. War Hieronymus aber bei der Schrift des Amphilochius im Stande, über den Inhalt zu referieren, so wird man folgern dürfen, dass sie an Knappheit und Fasslichkeit vorteilhaft von der des Nyssener's abstach und insofern den übrigen Schriften des Amphilochius gleichartig war.

Auch die Briefe (das Synodalschreiben und die Fragmente der Briefe an Seleucus und Pancharius) beweisen, dass Amphilochius sich überhaupt nicht anders aussprechen konnte, als er dies in dem λόγος εἰς τό· πάτερ εἰ δυνατὸν getan hat. Denn unwillkürlich verfällt er auch da, wo er kein Publikum vor sich hat, in denselben lebhaften, rhetorischen Ton. — Das Gleiche gilt von der Schrift περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς.

In dieser schriftstellerischen Art erinnert Amphilochius ausserordentlich stark an Gregor von Nazianz. Auch dieser hat ja nur in solchen literarischen Gattungen sich bewegt, die dem Rhetor naheliegen. Gregor ist Amphilochius an Geist weit überlegen; aber bei Amphilochius spürt man mehr als bei Gregor,

wie intensiv er an der Sache, die er vertritt, persönlich beteiligt ist.

Sind die Schriften des Amphilochius ihrem rhetorischen Charakter nach völlig gleichartig, so scheiden sie sich um so schärfer nach der Tendenz ihres Inhalts. Die Abtönung, die Amphilochius von diesem Gesichtspunkt aus innerhalb seiner Reden durchgeführt hat, offenbart erst die tieferen persönlichen Absichten, die ihn bei seiner ganzen Schriftstellerei leiteten.

Wenn man sich die von Amphilochius verfassten λόγοι als Ganzes vorstellt, so tritt erst ins volle Licht, wie peinlich Amphilochius Erbauungs- und Streitpredigten auseinanderhält. Im einen Teil der Reden, in den sechs Predigten, hat Amphilochius mit keiner Silbe auf die Häretiker Bezug genommen und selbst zugespitzte dogmatische Ausdrücke vermieden; der andere Teil, für den der λόγος εἰς τό· πάτερ εἰ δυνατὸν typisch ist, ist von Anfang an bis zu Ende der Polemik gewidmet, und hier geht er darauf aus, seine Anschauung auch theologisch präzis, sogar in möglichst hartem Ausdruck, zu formulieren [1]). Es würde zur Erklärung dieses durchgreifenden Unterschieds nicht ausreichen, wenn man nur ein rednerisches Motiv dahinter vermutete. Allerdings wird Amphilochius sich dessen bewusst gewesen sein, dass ein voller Eindruck der Rede nur bei strenger Einheitlichkeit ihrer Stimmung zu erreichen ist. Aber der entscheidende Beweggrund kann diese ästhetische Rücksicht doch nicht gewesen sein. Denn offenbar hat Amphilochius Polemik und Erbauung nicht mit der gleichen inneren Lust betrieben. Hätte er an der Polemik überhaupt eine volle Freude gehabt, so hätte er seine reinen Erbauungspredigten gar nicht zu stande gebracht. Denn sieht man, wie nur die wenigsten seiner Zeitgenossen der Versuchung, bei jeder Gelegenheit sich mit den

1) Noch mehr als die polemischen Predigten beweisen die dogmatischen Schreiben, dass es Amphilochius an Fähigkeit, Formeln zu bilden, nicht gebrach. — Von da aus begreift es sich, warum die Schriften des Amphilochius bei den Späteren eine so verschiedene Wertschätzung erfahren haben, warum die erbaulichen Predigten nie zitiert werden, während auf die andern λόγοι so viel zurückgegriffen wird. Aus den ersteren liessen sich mit dem besten Willen keine χρήσεις zum Beleg für eine dogmatische Anschauung herausschneiden.

Ketzern herumzuschlagen, widerstehen konnten, so erscheint es als eine ganz ausserordentliche Leistung, dass Amphilochius sich in gewissen Predigten völlig dessen zu enthalten vermochte. Vollends wenn man hinzunimmt, dass er, wie z. B. in in mesopent., Texte behandelte, bei denen eine Auseinandersetzung mit dem Gegner fast unerlässlich schien. Das konnte nur einer erschwingen, dem der Kampf mit den Ketzern im tiefsten Grund des Herzens etwas Untergeordnetes war. So leidenschaftlich Amphilochius die Polemik betreibt, er empfindet sie doch als etwas für ihn wie die Zuhörer Lästiges. Er unterbricht sich innerhalb des Predigtzyklus, um sie in besonderen Reden abzumachen und dann für seine eigentliche Aufgabe frei zu sein. Sein wahres Interesse geht auf das Positive, das schlicht Erbauliche. In diesem Zug berührt er sich mit Basilius.

Aber auch in den Streitreden enthüllt sich, wenn man genauer auf die behandelten Gegenstände achtet, ein charakteristisches Interesse des Amphilochius. Mustert man ihre Titel, so gewahrt man, dass sie ihrem hauptsächlichen Bestand nach sich zu einem Ganzen zusammenschliessen. In den Nummern 3—11 (und 15) der auf S. 51 ff. aufgestellten Liste hat Amphilochius der Reihe nach die Bibelstellen durchgenommen, die die Arianer gegen die Nicäner in's Feld führten: Prov. 8, 22, Mark. 13, 32, Matth. 26, 39, Luk. 2, 52, Joh. 5, 19, Joh. 5, 24, Joh. 14, 28, Joh. 16, 15, Joh. 20, 17. Hier liegt ein Zyklus von Predigten vor, der (zusammen mit den λόγοι περὶ υἱοῦ und περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) deutlich eine Parallele zu den berühmten λόγοι θεολογικοὶ des Gregor von Nazianz darstellt. Aber die Vergleichung beider Serien lässt auch den Unterschied zwischen den Autoren klar heraustreten. Amphilochius hat sich mit besonderem Eifer auf die exegetischen Probleme geworfen. Jeder einzelnen der strittigen Bibelstellen hat er einen λόγος gewidmet; auf die Themata περὶ υἱοῦ und περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος dagegen wendet er auch nicht mehr als eine Rede. Ein von Anfang an bei Amphilochius erkennbarer Zug (vergl. S. 24 und S. 64 f.) wird hier von neuem beleuchtet: er ist überall vorwiegend biblischer Theologe.

Amphilochius hat, wie aus dieser Charakteristik des Schriftstellers erhellt, seine theologische Anschauung nur in der Form

der pathetischen Behauptung ausgesprochen. Seine Thesen sind jedoch so scharf ausgeprägt, dass der Standpunkt und die theologische Bedeutung des Mannes vollkommen klar ersichtlich sind. Aber eine Herausarbeitung des Eigentümlichen bei Amphilochius ist nur möglich auf dem Hintergrund einer eingehenden Darstellung der kappadozischen Theologie.

II.

Die kappadozische Theologie[1]) ist kein Werk aus einem Guss. Die Zeit, in der man aus dem Ganzen heraus schaffen konnte, war für Männer, die nach dem Konzil von Nicäa geboren waren, längst vorüber. Im 4. Jahrhundert war bereits eine komplizierte dogmatische Tradition aufgehäuft, mit der jeder Versuch, eine Gesamtanschauung zu entwerfen, sich auseinanderzusetzen hatte. Dass es dabei nicht ohne Stilmischung und Flickwerk abgehen konnte, ist nur selbstverständlich. Bei den Kappadoziern speziell darf man um so weniger erwarten, ein in sich völlig ausgeglichenes Gedankensystem zu finden, weil ihre dogmatische Produktion noch durch zwei besondere Umstände belastet war: einmal nahmen sie in der Frage, um die sich in ihrer Zeit alles drehte, keine einfache Stellung ein, dann aber war bei ihnen die Neigung zu theoretischer Reflexion überhaupt durch ein starkes praktisches Interesse gehemmt. An einem innern Zusammenhang fehlt es ihrer Gedankenbildung trotz alledem nicht. Ihre lebendige, aufs Geistige gerichtete Religiosität strebte instinktiv darnach, überall die Ideen zu assimilieren und zu verbinden.

Man übersieht etwas Wesentliches, wenn man bei der Re-

1) Es würde den Rahmen dieser Monographie sprengen, wenn ich die kappadozische Theologie in ihrer ganzen Breite darstellen wollte. Genauer kann ich nur diejenigen Seiten behandeln, die auf Amphilochius Bezug haben, d. h. hauptsächlich Trinitätslehre und Christologie. Andere Punkte berühre ich nur so weit, als es mir zum Verständnis dieser Lehren notwendig erscheint. — Die in letzter Zeit ziemlich stark angewachsene Spezialliteratur über die Kappadozier hat mir für meine Zwecke wenig Hilfe geboten. Was mir von Wert gewesen ist, werde ich bei Gelegenheit zitieren.

produktion der kappadozischen Theologie sofort von den Parteigegensätzen des 4. Jahrhunderts ausgeht und ihre Eigentümlichkeit nur etwa von der Entwicklung der homoiusianischen Partei aus zu begreifen sucht. Bei dieser Konstruktion erscheint der Standpunkt der Kappadozier als ein künstlich errechneter. Man versteht die Sicherheit nicht, mit der sie auftreten, und man versteht noch weniger, wie sie selbst den Eindruck haben mochten, dass ihre Anschauung ihnen in einem natürlichen Prozess erwachsen war[1]). Aber beides erklärt sich, sobald man die Tatsache gebührend würdigt, dass ihre Anfänge unter dem Einfluss einer mächtigen einheimischen Tradition standen. Die Kappadozier wurzeln mit ihrer Theologie im Boden ihres Geburtslandes, und nicht gelehrtes Interesse, sondern eine lebendige Ueberlieferung verband sie mit einer hochangesehenen Auktorität der vornicänischen Periode, deren Bedeutung auf dem Gebiet der Glaubensfragen auch im 4. Jahrhundert noch keineswegs als erloschen betrachtet wurde. Die Erinnerung an Gregorius Thaumaturgus war zur Zeit der Kappadozier, speziell in der Familie des Basilius, noch ausserordentlich kräftig. Nicht bloss in der Form, wie die Legende sie bewahrte. Auch seine theologischen Anschauungen waren noch nicht vergessen. Gerade die grossen Kappadozier bezeugen von sich, welchen Einfluss das Glaubensbekenntnis Gregor's auf ihre religiöse Jugendbildung gehabt hat, vergl. nam. Bas. ep. 204; M. 32, 752 D Μακρίναν λέγω τὴν περιβόητον, παρ' ἧς ἐδιδάχθημεν τὰ τοῦ μακαριωτάτου Γρηγορίου ῥήματα, ὅσα πρὸς αὐτὴν ἀκολουθίᾳ μνήμης διασωθέντα αὐτή τε ἐφύλασσε καὶ ἡμᾶς ἔτι νηπίους ὄντας ἔπλαττε καὶ ἐμόρφου τοῖς τῆς εὐσεβείας ῥήμασιν (sachlich stimmt damit der Bericht in dem Verteidigungsschreiben an Eustathius ep. 223; M. 32, 825 C überein) und Greg. Nyss.

1) Vergl. wie Basilius seine innere Entwicklung beschreibt ep. 223; M. 32, 825 C ἣν ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ θεοῦ παρὰ τῆς μακαρίας μητρός μου καὶ τῆς μάμμης Μακρίνης, ταύτην αὐξηθεῖσαν ἔσχον ἐν ἐμαυτῷ . . . . ὥσπερ γὰρ τὸ σπέρμα αὐξανόμενον μεῖζον μὲν ἀπὸ μικροῦ γίνεται, ταὐτὸν δέ ἐστιν ἐν ἑαυτῷ οὐ κατὰ γένος μεταβαλλόμενον, ἀλλὰ κατ' αὔξησιν τελειούμενον, οὕτω λογίζομαι καὶ ἐμοὶ τὸν αὐτὸν λόγον διὰ τῆς προκοπῆς ηὐξῆσθαι. Man hat keinen Grund, die Wahrhaftigkeit dieser Darstellung zu bezweifeln.

vit. Greg. Thaumat. M. 46, 912 D. Aber auch Gregor von Nazianz zitiert das Bekenntnis zweimal ausdrücklich: or. 31; M. 36, 164 D mit der Formel ὥς τις τῶν μικρῷ πρόσθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν, or. 40; M. 36, 420 A mit den Worten ἤκουσα τῶν σοφῶν τινος λέγοντος [1]). Man würde sehr irren, wenn man in solcher Bezugnahme auf Gregor's ἔκθεσις πίστεως nur den Ausdruck eines pflichtschuldigen Respekts gegenüber dem Nationalheiligen erblicken wollte. Denn nachweislich hat diese Glaubensformel einen starken Einfluss auf das dogmatische Denken der Kappadozier geübt. Die Stichworte des Bekenntnisses, namentlich der Passus: οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε ἐπείσακτον . . . οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε υἱῷ πνεῦμα, tauchen in ihren dogmatischen Ausführungen immer wieder auf. Sie werden benutzt, auch da, wo das Bekenntnis nicht ausdrücklich zitiert wird, ein Beweis, wie es ihnen in Fleisch und Blut übergegangen war. Ich greife zum Beleg nur einzelne Stellen heraus: Bas. ep. 140; M. 32, 589 A οὐδὲν γὰρ ὅλως τῆς θείας καὶ μακαρίας τριάδος κτιστόν adv. Eunom. III; M. 29, 665 D οὐδενὸς κτίσματος οὐδὲ δούλου πατρὶ καὶ υἱῷ συντεταγμένου, ὡς τῆς θεότητος ἐν τριάδι συμπληρουμένης Greg. Naz. or. 33; M. 36, 236 A/B οὐκ ἀνέχεται πατὴρ υἱὸν ζημιούμενος οὐδὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον or. 41; M. 36, 441 B οὐδὲ γὰρ ἔπρεπεν ἐλλείπειν ποτὲ ἢ υἱὸν πατρὶ ἢ πνεῦμα υἱῷ Greg. Nyss. c. Eun. III; M. 45, 581 B φανεροῦ γὰρ ἅπασιν ὄντος ὅτι οὐδὲν ἐν ἑαυτῷ κτιστὸν ἢ ἐπείσακτον ὁ ἐπὶ πάντων ἔχει θεός κτέ. adv. Maced. M. 45, 1316 B οὔτε πατὴρ χωρὶς υἱοῦ ποτε ἐννοεῖται οὔτε υἱὸς δίχα τοῦ ἁγίου πνεύματος καταλαμβάνεται ep. 5; M. 46, 1032 C οὐδὲν δοῦλον οὐδὲ κτιστὸν . . . τῇ ἁγίᾳ τριάδι συναριθμεῖσθαι πιστεύομεν. Die Formel hat ihnen jedoch nicht nur Schlagworte geliefert, sondern ihre ganze dogmatische Denkweise beeinflusst. Denn ihr Beweisverfahren gegenüber Arianern und Pneumatomachen, das ständige Operieren mit dem Doppeldilemma: κτιστὸν — δοῦλον oder ἄκτιστον — δεσποτικὸν verrät deutlich die Abhängigkeit von den Ausdrücken des Bekenntnisses. Der Rückhalt, den sie an dieser ehrwürdigen Glaubensformel fanden, war für die Kappadozier eine Quelle ihrer Kraft [2]); sie

1) Darnach ist Preuschen bei Harnack LG I, 434 zu ergänzen.

2) Es steht damit nicht in Widerspruch, wenn Basilius an der Theo-

fühlten sich als Vertreter einer angestammten Orthodoxie[1].

Aber Gregorius Thaumaturgus hat die Schöpfer der kappadozischen Theologie zugleich zu einem Grösseren geführt, zu dem von ihm so hoch gepriesenen Meister Origenes. Origenes musste sie mächtig anziehen. Der Geist seiner Theologie — die Extravaganzen blieben ihnen fremd —, und mehr noch das hohe Pathos des von ihm gepredigten Lebensideals, war ihrer eigenen Sinnesrichtung wahlverwandt. Unter seinem Einfluss entwickelte sich das Innerste ihrer religiösen Anschauungs- und Empfindungsweise: die Ueberzeugung, dass Gott, der Geist ist, im Geist sich offenbare und im Geist zu suchen sei, die Sehnsucht nach Befreiung aus den Schranken der derben Leiblichkeit und der Drang, sich mystisch in die Geheimnisse der Gottheit zu versenken.

Ein durch Gregorius Thaumaturgus im Sinne der kirchlichen Orthodoxie abgeschwächter Origenismus bildete also die Voraussetzung, mit der die Kappadozier an die speziellen dogmatischen Fragen ihrer Zeit herantraten. Sie (d. h. zunächst Basilius und Gregor von Nazianz) gewannen Fühlung mit dem grossen Problem des 4. Jahrhunderts in der Phase des arianischen Streits, in der eben die vermittelnde Formel μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις sich bildete[2]. Sie wurden die eifrigsten Vorkämpfer und In-

logie des Thaumaturgus auch einiges zu „entschuldigen" findet ep. 210; M. 32, 776 A.

1) Man beachte in dieser Hinsicht auch, mit welchem Selbstbewusstsein die Kappadozier von ihrer Heimat als einer Hochburg des rechten Glaubens sprechen, vergl. Greg. Naz. or. 21; M. 35, 1097 A (ἡ πατρὶς) ἱερά τε καὶ πᾶσιν ἐπ' εὐσεβείᾳ γνώριμος or. 43; M. 36, 540 C μαθόντες μὴ ῥᾳδίως Καππαδοκῶν καταφρονεῖν, εἰ καὶ πάντων ἀνθρώπων· ὧν οὐδὲν οὕτως ἴσμεν ὡς τὸ τῆς πίστεως ἀρραγὲς καὶ πρὸς τὴν τριάδα πιστὸν καὶ γνήσιον u. a. St. Dazu Greg. Nyss. ep. 2; M. 46, 1012 C καὶ μὴν εἰ ἔστιν ἐκ τῶν φαινομένων θεοῦ παρουσίαν τεκμήρασθαι, μᾶλλον ἄν τις ἐν τῷ ἔθνει τῶν Καππαδοκῶν τὸν θεὸν διαιτᾶσθαι νομίσειεν, ἤπερ ἐν τοῖς ἔξω τόποις.

2) Neuerdings hat v. Schubert (Lehrb. d. Kirchengesch. I, 501 f. [illegible] A. 1), allerdings sehr vorsichtig, angedeutet, dass wohl auch ein Einfluss des Didymus auf die Entstehung der kappadozischen Theologie anzunehmen sei. v. Schubert legt auf die Tatsache Gewicht, dass Gregor von Nazianz in Alexandria studiert hat, während Didymus dort wirkte, und neigt sich zu der Vermutung, dass die von Didymus hergestellte Verbindung zwischen Origenismus und athanasianischer Theologie, wie auch seine trinitarische Terminologie (μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις)

terpreten dieser neuen Fassung des Bekenntnisses. Man darf ihnen glauben, wenn sie versichern [1], dass sie „organisch" sich zum homousianischen Glauben weiter entwickelt hätten. Das ὁμοούσιος lag in der Linie, auf die sie durch Gregorius Thaumaturgus gewiesen waren; nicht umsonst hatte Gregorius zum rechten Flügel der Origenisten gehört. Sie vermochten auch tatsächlich das ὁμοούσιος mit guten Gründen von ihrem Standpunkt aus zu rechtfertigen. Dennoch ist durch die Aufnahme dieser Formel, auch wenn man von den Schwierigkeiten im einzelnen noch absieht, ein hohler Raum in ihrer Anschauung entstanden. Origenes, von dessen Prinzipien sie ausgingen, hat eine Trinitätslehre konstruiert, die Sohn und Geist als Stufen vom Vater unterschied und ihnen engere Wirkungssphären zuwies; sie stimmte genau mit seinen letzten religiösen Interessen, mit seiner Anschauung von der Heiligung und Vollendung des Menschen, überein. Stellte man auf dieselbe Grundlage ein Dogma, das die völlige Gleichheit der drei Hypostasen aussprach, so mussten sich Inkoncinnitäten ergeben. Wirklich ist es den Kappadoziern nie gelungen, ihre religiösen Motive und die dogmatischen Formulierungen, die sie vertreten, vollkommen zur Deckung zu bringen. Nur durch einen harten Biblizismus

auf Gregor von Nazianz, und damit indirekt auf die Kappadozier überhaupt eingewirkt habe. Ich halte es für ein entschiedenes Verdienst v. Schubert's, dass er auf die Bedeutung des sonst in der Dogmengeschichte kaum erwähnten Didymus kräftig hinweist. Allein ein direkter Einfluss auf die Kappadozier ist mir sehr unwahrscheinlich. Gregor von Nazianz hat seinen Aufenthalt in Alexandrien immer nur beiläufig erwähnt, nie in dem Tone, als ob er dort etwas für's Leben gelernt hätte. Athen gilt ihm als die Stätte, der er seine Geistesbildung verdankt. Es ist sehr fraglich, ob er in Alexandrien Didymus näher getreten ist, um nicht zu sagen, ob er ihn überhaupt gesehen hat. Was aber die Berührungen der kappadozischen Theologie mit der des Didymus betrifft, so ist zunächst festzuhalten, dass Origenes den Kappadoziern schon vorher von einer für sie noch viel schwerer wiegenden Auktorität empfohlen war (vergl. oben S. 119) — derjenige der drei Kappadozier, der, soweit wir wissen, überhaupt nie auswärts studierte, Gregor von Nyssa, ist am meisten Origenist! —; weiter aber reicht die Uebereinstimmung in der trinitarischen Terminologie über die blosse Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις nicht hinaus. Sowie man in's einzelne geht und auf die Durchführung der Terminologie achtet, offenbart sich überall die Differenz.

1) Vergl. die S. 117 A. 1 angeführte Stelle aus Basilius.

haben sie die Kluft, die beides schied, einigermassen zu verdecken vermocht.

Einmal in den dogmatischen Kampf hereingezogen, durften sich die Kappadozier jedoch nicht auf die blosse Verteidigung des ὁμοούσιος und der drei ὑποστάσεις beschränken. Sie befanden sich in einer Umgebung, die ein einfaches Verharren auf dem einmal eingenommenen Standpunkt unmöglich machte. In keinem Land waren die dogmatischen Gegensätze der Zeit so vollzählig und so kräftig vertreten, wie in ihrer Heimat und den Nachbarprovinzen. Die Kappadozier hatten noch mit Altnicänern sich auseinanderzusetzen[1]), aber in Kleinasien lebte auch, bis in die 90er Jahre hinein, der scharfsinnigste unter den Arianern, Eunomius. Der Kampf gegen die Pneumatomachen war hier erregter als sonst irgendwo, weil das persönliche Verhältnis zwischen Basilius und Eustathius von Sebaste die Leidenschaft steigerte[2]); endlich haben auch die Apollinaristen speziell in Kappadozien eine rührige Agitation entfaltet. All diesen Widersachern zu begegnen, war aber nicht nur wegen der Zahl der Angreifer schwierig, sondern namentlich deshalb, weil der Kampf immer mit zwei Fronten zu führen war: es war schwer, Eunomius zu bekämpfen, ohne gleichzeitig der Kritik der Apollinaristen sich auszusetzen, und wenn man den Pneumatomachen gegenüber sich weit vorwagte, so wurden im Rücken die Altnicäner aggressiver.

Die Kappadozier sahen die beste Verteidigung in dem Ausbau einer positiven Lehre, die den Anspruch erheben konnte, eine Lösung der von den Gegnern gestellten Probleme zu bieten.

---

1) Basilius hat diesen Gegensatz in seiner eigenen Verwandtschaft sehr stark zu spüren bekommen: ep. 210; M. 32, 772 D/773 A ταῦτα ἐρυθριῶν ἔγραφον ὑμῖν, ὅτι ἀφ' αἵματος ἡμετέρου εἰσὶν οἱ τούτοις (Sabellianismus = Altnicänertum) ἔνοχοι; vergl. damit ep. 25 an Athanasius, den Bischof von Ankyra, und ep. 58 an Gregor von Nyssa. Auf ein Fraternisieren nach dieser Seite hin gehen wohl die Umtriebe des Gregor von Nyssa zurück, über die Basilius sich beklagt ep. 100; M. 32, 505 A τῶν μελετωμένων καθ' ἡμῶν παρὰ τῆς χρηστότητος Γρηγορίου τοῦ Νυσσαέως, ὃς συνόδους συγκροτεῖ κατὰ τὴν Ἀγκύραν καὶ οὐδένα τρόπον ἐπιβουλεύων ἡμῖν ἀφίησιν.

2) Ein erneutes Studium der Eustathiusfrage hat mich nur in dem Urteil bestärkt, dass Loofs in seiner bekannten Schrift keine unparteiische Darstellung gegeben hat, vergl. Theol. Rundschau 1900 S. 311 ff.

Die Spitzen ihrer Formeln richteten sich überall gegen Einwände, die von aussen her erhoben wurden; aber sie bemühten sich redlich, bei ihren Konstruktionen die Grundlage ihrer eigenen religiösen Prinzipien nicht zu verlieren. Der verwickelten Aufgabe gerecht zu werden, ist ihnen nur relativ gelungen. Auf zu viele Fragen, die sie selbst nicht aufgeworfen hätten, haben sie widerwillig antworten, zu viele Gegensätze offen oder stillschweigend berücksichtigen müssen. Aus diesem Grunde ist es auch nicht möglich, innerhalb der kappadozischen Theologie eine stetig aufsteigende Entwicklung nachzuweisen. Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa repräsentieren im Verhältnis zu Basilius wohl einen Fortschritt; aber keiner ist ein eigentlicher Höhepunkt, geschweige ein Abschluss. Die Vergleichung ihrer Systeme, namentlich ihrer christologischen Anschauungen, zeigt vielmehr nur, in wie verschiedenem Sinn die kappadozische Theologie noch über sie hinaus weiter entwickelt werden konnte.

Es kann keine Frage darüber bestehen, dass Basilius auch in theologischer Hinsicht als der Führer unter den drei Kappadoziern zu betrachten ist[1]. Er hat die Grundlinien gezogen, innerhalb deren die beiden andern ihre weiteren Konstruktionen ausführten. Man sieht bei ihm noch wohl in die Schwierigkeiten des ersten Entwurfs hinein. Er hält sich an mehr als einem Punkte zurück oder wagt nur anzudeuten, wo die beiden Gregore zuversichtlicher auftreten.

Für die Gestalt, die die Trinitätslehre bei Basilius empfing, war die Tatsache von nicht geringer Bedeutung, dass in der Zeit, in der seine dogmatische Anschauung sich verfestigte, neben der Homousie des Sohnes auch die des Geistes anfing, eine brennende Frage zu werden. Basilius hat von Haus aus dieses Problem mitberücksichtigen, von vornherein also — anders

1) Ich weiss nicht, ob v. Schubert (Lehrb. d. Kirch.gesch. I, 489) durch seine Anordnung hat ausdrücken wollen, dass Gregor von Nazianz nicht nur dem Alter nach, sondern auch hinsichtlich der Bedeutung seiner Persönlichkeit die erste Stelle unter den Kappadoziern gebühre. Das Altersverhältnis zwischen ihm und Basilius gibt jedenfalls keinen genügenden Grund dafür, ihn vor Basilius zu rücken. Dass er als Theologe von Basilius abhängig war, hat er selbst immer eingeräumt und es war nicht bloss Phrase, wenn er dies aussprach (vergl. darüber unten).

als Athanasius — trinitarisch denken müssen. Die Ueberzeugung von der Homousie des Sohnes und des Geistes, zu der er in allmählichem Fortschritt gelangte, vermochte er theologisch zu rechtfertigen, obwohl seine von Origenes herstammenden religiösen Grundanschauungen sich mit denen des Athanasius nicht deckten. — Ich skizziere sie kurz, um zeigen zu können, wo bei Basilius die Stützpunkte für das ὁμοούσιος lagen.

Der Gegensatz zwischen dem „Spiritualismus" des Basilius und den religiösen Motiven des Athanasius ist kein so schroffer, wie man ihn in populärer Darstellung erscheinen lässt. Denn die Formel, auf die man die Erlösungslehre des Athanasius zu reduzieren pflegt (die Erlösung = Rettung aus der φθορά durch Mitteilung von Kräften der ἀφθαρσία), ist viel zu einfach, um ganz zutreffend zu sein. Aber unanfechtbar ist doch, dass in der theologischen Argumentation des Athanasius diese „physische" Idee die den Beweis tragende ist. Bei Basilius tritt ebenso deutlich umgekehrt das Interesse an der geistigen und ethischen Erhebung des Menschen als das entscheidende voran. Als letztes Motiv der Religion erscheint bei ihm überall der dem Menschen von Natur innewohnende Trieb, das Gute (τὸ καλὸν oder τὸ ἀγαθὸν im bekannten Doppelsinn) zu suchen. Dieser Drang kann nur in Gott zur Ruhe kommen. Denn Gott ist höchste Schönheit und Inbegriff alles Guten. Wer diese Herrlichkeit einmal geschaut hat, der begehrt nichts anderes mehr reg. fus. tract. M. 31, 912 A οὕτω μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἄνθρωποι. κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν· ἀγαθὸς δὲ ὁ θεός· ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται· θεοῦ ἄρα πάντα ἐφίεται de grat. act. M. 31, 222 B ὅλως δὲ ψυχὴ ἡ ἅπαξ προσδεθεῖσα τῷ πόθῳ τοῦ κτίσαντος καὶ τοῖς ἐκεῖ κάλλεσιν ἐνειθισμένη φαιδρύνεσθαι τὸ περιχαρὲς αὐτῆς καὶ εὔθυμον ὑπὸ τῆς ποικίλης μεταπτώσεως τῶν σαρκικῶν παθημάτων οὐ μεταβάλει hom. 1 in hexaëm.; M. 29, 9 A ἡ μακαρία φύσις, ἡ ἄφθονος ἀγαθότης, τὸ ἀγαπητὸν πᾶσι τοῖς λόγου μετειληφόσι, τὸ πολυπόθητον κάλλος, ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, τὸ νοερὸν φῶς, ἡ ἀπρόσιτος σοφία. Daraus ergibt sich sein Begriff der Seligkeit. Seligkeit ist für Basilius nicht schon die Fortexistenz ohne Ende, sondern das Schauen Gottes, die Vertrautheit mit Gott und die damit verbundene Vollendung im Guten ep. 8;

M. 32, 265 C μηδὲ ἄλλο τι ... τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν νομίσητε ἢ τὴν τῶν ὄντων ἀληθῆ κατανόησιν, ἣν καὶ μακαριότητα ὀνομάζουσιν αἱ θεῖαι γραφαί de sp. s. M. 32, 137 C πῶς ἂν τὴν μακαρίαν διεξῆγον ζωὴν (sc. die Engel), εἰ μὴ διὰ παντὸς ἔβλεπον τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς, vergl. nachher 157 A die Zusammenstellung ἡ πρὸς θεὸν οἰκείωσις καὶ τὸ πρὸς κακίαν ἄτρεπτον καὶ τὸ ἐν μακαριότητι διαρκές. Das ewige Leben im gewöhnlichen Sinn des Worts ist ihm nur teils Bedingung, teils Folge dieses wahren Heilsguts. Denn Gott ist Leben; wer in Gemeinschaft mit ihm tritt, der ist damit auch dem Tod entrückt serm. asc. M. 31, 872 A ὁ δὲ ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ ... καὶ τῆς θείας ζωῆς ἐκτήσατο πάντως τὴν ὁμοιότητα, εἰς τὸ διηνεκὲς παραμένων τῇ ἀϊδίῳ μακαριότητι quod deus non est auct. mal. M. 31, 345 A ὅσον γὰρ ἀφίστατο τῆς ζωῆς (sc. Adam), τοσοῦτον προσήγγιζε τῷ θανάτῳ. ζωὴ γὰρ ὁ θεός, στέρησις δὲ τῆς ζωῆς θάνατος. ὥστε ἑαυτῷ τὸν θάνατον ὁ Ἀδὰμ διὰ τῆς ἀναχωρήσεως τοῦ θεοῦ κατεσκεύασε κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὅτι ἰδοὺ οἱ μακρύνοντες ἑαυτοὺς ἀπὸ σοῦ ἀπολοῦνται. Darin liegt dann auch unmittelbar enthalten, dass die Erlangung dieses Gutes auf geistigen und ethischen Bedingungen beruht: Gott schauen kann nur derjenige, der im Guten Gott ähnlich[1]) wird, der die Erdenschwere bei sich überwindet und in der Bekämpfung der πάθη die Macht des Bösen bricht de sp. s. M. 32, 69 B πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπου φύσει ib. 109 A οἰκείωσις δὲ πνεύματος πρὸς ψυχὴν οὐχ ὁ διὰ τόπου προσεγγισμὸς ... ἀλλ' ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν ... καθαρθέντα δὴ οὖν ἀπὸ τοῦ αἴσχους, ὃ ἀνεμάξατο διὰ τῆς κακίας ... οὕτως ἐστὶ μόνως προσεγγίσαι τῷ παρακλήτῳ· ὁ δὲ ... δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. — Basilius hat diesen Spiritualismus mit vollem Bewusstsein gegen vulgäre Anschauungen vertreten. Die „jüdische" Eschatologie des Apollinaris hat ihn zu scharfer Kritik herausgefordert. Er sieht in ihr eine Verkehrung des Evangeliums ep. 263; M. 32, 980 C ep. 265, 988 A.

Es fällt Basilius nicht schwer, in diesen Gedankenzusammenhang eine Erlösungslehre einzuschieben und wirksame Argumente für die Homousie des Sohnes und des Geistes daraus

1) Es ist beachtenswert, dass Basilius den Ausdruck θεὸν γενέσθαι ausserordentlich selten gebraucht, vergl. ihn z. B. de sp. s. M. 32, 109 C.

abzuleiten. Er brauchte nur Ideen weiter auszubauen, die schon Athanasius als unterstützende verwendet hatte (vergl. nam. den zweiten Teil von de incarn. und die epp. ad Serap.). Ist die ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεὸν in dem eben definierten Sinn das Ziel, dem der Mensch zustreben muss, so ist die unumgängliche Vorbedingung hiefür die Erkenntnis Gottes. Der schwache Mensch kann sich zu ihr nicht emporschwingen; aber Gott kommt ihm entgegen. Die εἰκὼν τοῦ θεοῦ wird uns gezeigt in Christus und dem heiligen Geist. Die durch beide vermittelte Gotteserkenntnis wäre jedoch weder so vollkommen, noch so wirkungskräftig, wie sie sein muss, wenn der Sohn ἀνόμοιος und der Geist ein κτίσμα wäre. Oder nach der sittlichen Seite hin gewendet: Vollendung im Guten und Kraft der Heiligung kann nur einer geben, der selbst wesenhaft gut und von Natur heilig ist (vergl. z. B. adv. Eunom. I; M. 29, 552 B ff. de sp. s. M. 32, 69 B 100 D ff. 109 A ff.).

Die Einzelheiten des theologischen Beweisgangs können hier bei Seite gelassen werden. Nur bei zwei populären Argumenten, durch die man in abgekürzter Form die Homousie des Sohnes und des Geistes begründete, ist es notwendig, noch einen Augenblick zu verweilen. Sie sind ein charakteristisches Symptom unserer Epoche, in der auch die Laien in den Kampf gegen die Arianer und die Pneumatomachen hereingezogen werden, und sie verdienen um so mehr beachtet zu werden, weil sie namentlich auf die Terminologie sehr stark eingewirkt haben.

Das eine Argument gründet sich auf die Praxis der Anbetung Christi (und des Geistes). Man schliesst in der Weise: wer Christus die προσκύνησις zugesteht, muss auch einräumen, dass Christus wahrer Gott ist; andernfalls wäre er ein Geschöpfanbeter und ein Heide (vergl. z. B. contra Sab. et Ar.; M. 31, 600 D—601 A). Die überall (nicht bloss bei den Kappadoziern) uns begegnenden Schlagworte: σαρκολάτρης, ἀνθρωπολάτρης, κτισματολάτρης bezeugen die ausserordentliche Beliebtheit dieser Argumentation. Ihre Verwendung in der arianischen und pneumatomachischen Kontroverse hatte jedoch einen Haken. Die Beweiskraft war dadurch abgeschwächt, dass das concessum, auf das man sich berief, nicht im vollen Sinn ein concessum war. Die Art der προσκύνησις Christi und des Geistes bei Arianern

und Orthodoxen war verschieden. Diese Tatsache geht klar aus Basilius de spiritu sancto hervor. Denn dort muss Basilius erst um die richtige Doxologie — in ihr spiegelt sich die Art der προσκύνησις — einen langwierigen Streit führen. Er hört den Einwand ib. 6; M. 32, 88 B οὐ μετὰ πατρός, φασίν, υἱός, ἀλλὰ μετὰ τὸν πατέρα· διόπερ ἀκόλουθον δι' αὐτοῦ τὴν δόξαν προσάγειν τῷ πατρί, ἀλλ' οὐχὶ μετ' αὐτοῦ[1]). Und beim heiligen Geist vollends stand die Sache so, dass die Gegner dieses Argument gegen die Orthodoxen drehen konnten, vergl. nam. Greg. Naz. or. 31; M. 36. 145 B f. ἀλλὰ τίς προσεκύνησε τῷ πνεύματι φησίν; τίς ἢ τῶν παλαιῶν ἢ τῶν νέων; τίς δὲ προσηύξατο; ποῦ δαὶ τὸ χρῆναι προσκυνεῖν ἢ προσεύχεσθαι γέγραπται? In Wirklichkeit fehlte also der feste Boden einer ihrem Sinne nach unzweideutigen Sitte, von dem aus man hätte argumentieren können. Aber die Kirche ging darauf aus, ihn sich zu schaffen. Man legt jetzt Wert auf die Doxologie und ihre Form; bei Basilius hat die Gemeinde darauf geachtet. Man erinnere sich auch an das Synodalschreiben des Amphilochius M. 39, 97 B ἐν ταῖς δοξολογίαις τὸ πνεῦμα πατρὶ καὶ υἱῷ συνδοξάζειν. — Von da aus versteht man auch eine interessante Erscheinung auf dem Gebiet der dogmatischen Terminologie. Neben ὁμοούσιος werden jetzt Ausdrücke wie ὁμότιμος, ὁμόδοξος, ὁμόθρονος, συμπροσκυνούμενος, συνδοξαζόμενος u. a. häufig. Ihr Aufkommen steht ohne Zweifel in Zusammenhang mit der Argumentation aus der προσκύνησις. Beachtet man dies, so ist auch sofort klar, dass sie mit ὁμοούσιος völlig gleichwertig sind[2]). Vor diesem Terminus hatten sie je-

1) Das entspricht der Haltung, die Origenes gegenüber dem Gebet zu Christus einnahm de orat. 15 ed. Kötschau II, 333 f. Man darf als sicher betrachten, dass Basilius um diese Anschauung des Origenes gewusst hat. Dann ist es für ihn charakteristisch, dass er Origenes bei dieser Gelegenheit nicht brandmarkte. Er weiss doch, was er ihm verdankt. Wie schonend ist er auch de sp. s. 29; M. 32, 204 A/B mit ihm umgegangen.

2) Mit Recht hat das Funk mit Bezug auf ὁμοούσιος — ὁμότιμος mehrfach (Apost. Konstitutionen 1891. S. 295 ff. Kirchengesch. Abh. II, 348 ff. 357 ff.) vertreten. Ich denke bei Epiphanius noch einmal genauer darauf einzugehen. Bei ihm lässt sich der Beweis am sichersten führen. Denn ihn wird ja niemand des Semiarianismus beschuldigen.

doch den Vorzug, unmittelbar zugleich einen dem populären Verständnis einleuchtenden Beweisgedanken in Erinnerung zu rufen. Darum drängen sie sich bei gewissen Autoren und in gewissen Schriften sogar noch vor das ὁμοούσιος.

Das zweite summarische Argument, mit dem Basilius die Homousie des Sohnes und des Geistes beweist, gehört mehr als das erste zunächst den Kappadoziern an. Es stützt sich auf das Axiom: es gibt kein Mittelding zwischen θεότης und κτίσις, δεσποτεία und δουλεία. Durch Ausschliessung des zweiten ist dann rasch das gewünschte Resultat zu erreichen, vergl. z. B. c. Eunom. III; M. 29, 660 A. — Auch diese Beweisführung hat sich in einem bestimmten Terminus niedergeschlagen. Denn auf die Bedeutung, die das Dilemma δεσποτεία — δουλεία in der antiarianischen Kontroverse gewann, ist es zurückzuführen, wenn jetzt der früher nur für Gott den Vater verwendete Ausdruck δεσπότης als spezifischer Name für Christus sich einbürgert. Das Auftreten dieser Bezeichnung ist neuerdings Gegenstand einer Erörterung geworden. Funk hat (Revue d'histoire ecclésiastique. 1902. S. 964), gestützt auf Thilo's Index, behauptet, dass dieser Terminus in den Schriften des Basilius und des Gregor von Nazianz nur ein einziges Mal vorkäme. Die These hat keinerlei Widerspruch gefunden. Allein Thilo hat Funk schlecht beraten. Schon bei Basilius findet sich δεσπότης in zahlreichen Fällen sicher für Christus verwendet: c. Eunom. II; M. 29, 608 D (δεσπότης τῆς κτίσεως), in div.; M. 31, 288 A (δεσποτικὰ προστάγματα), adv. ir.; M. 31, 364 A (δεσπ. und δεσπ. ἡμ.), ib. 369 B (ὁ οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴς καὶ δεσπότης), in ill. in princ. M. 31, 472 B (ὁ δεσπότης), ib. 481 B (τὸν σεαυτοῦ δεσπότην), in Gord. M. 31, 492 B (τὸν δεσπότην), ib. 497 B (τὸν δεσπότην), in quadr. mart. M. 31, 517 B (τὸν δεσπότην), de humil. M. 31, 536 C (ὁ δεσπότης), quod. reb. mund. M. 31, 556 C (ὁ δεσπότης), c. Sab. et Ar. M. 31, 616 B (ὡς δοῦλοι δεσπότου), de sp. s. M. 32, 112 D (τῆς τοῦ δεσπότου νομοθεσίας), ep. 57; M. 32, 405 C, ep. 101; M. 32, 508 A (ὁ δεσπότης bis). Dazu kommen noch einige Stellen, bei denen nicht ganz sicher zu entscheiden ist, ob Gott oder Christus gemeint ist: hom. 3 in hexaëm. M. 29, 76 A (τοῦ κοινοῦ τῶν ὅλων δεσπότου), hom. 4 in hexaëm. ib. 81 C (τὸ πρόσταγμα τὸ δεσποτικὸν), ib. 88 C

(τοῦ δεσπότου), in mart. Jul. M. 31, 244 C (δεσπότης τῶν ὁρωμένων). Es ist dabei zu beachten, an wie vielen der angeführten Stellen neben dem δεσπότης Christus auch der korrespondierende Begriff von δοῦλοι miterscheint. Man hört also aus δεσπότης, wenn man es auf Christus anwendet, den vollen Sinn des Worts heraus, und zugleich tritt in der Gegenüberstellung: Christus der δεσπότης, die ganze Kreatur als ein δοῦλον ihm unterworfen, die Rückbeziehung auf jenes Dilemma deutlich hervor. — Der Vorgang, den wir hier wahrnehmen, erinnert an einen ähnlichen Prozess im apostolischen Zeitalter. Wie damals κύριος von Gott auf Christus überging, so in unserer Periode δεσπότης. Κύριος, das natürlich immer noch fortgeführt wird[1]), erschien doch jetzt als zu abgebraucht und unbestimmt. Der neue Name δεσπότης war um so unzweideutiger und eindrucksvoller, weil es zugleich der Titel für den absoluten Herrscher war[2]).

Im Anschluss daran mag sofort eine weitere Bezeichnung Christi berührt werden, hinter der man gleichfalls eine bestimmte antiarianische Tendenz vermuten könnte. Der Ausdruck μονογενὴς θεὸς für Christus spielt in der kappadozischen Theologie eine gewisse Rolle. Schon bei Basilius findet sich neben μονογενὴς υἱὸς (z. B. c. Eun. I; M. 29, 500 B), μονογενὴς (z. B. ib.; 569 B), μονογενὴς υἱὸς καὶ θεὸς (ib.; 549 A 569 B) mehrmals μονογενὴς θεὸς (c. Eun. I; M. 29, 573 A de sp. s. M. 32,

1) Selten ist bei Basilius σωτήρ: quod reb. mund. M. 31, 556 C 557 A. Auch der Sprachgebrauch der andern Kappadozier zeigt, dass das Wort fast nur in der erbaulichen Rede verwendet wurde.

2) Das Aufkommen dieses Titels für Christus ist also zugleich ein Symptom des jetzt beginnenden Einflusses der byzantinischen Herrscheridee auf die christliche Gottesvorstellung. Doch darf dieses Motiv nicht zu stark betont, jedenfalls nicht als das entscheidende betrachtet werden. Denn gerade das Eigentümlichste des Prozesses erklärt sich von ihm aus nicht. Es wäre ja damit noch nicht begründet, warum der Name auch auf Christus übertragen und vollends nicht, warum er allmählich für ihn reserviert wurde. Das wird nur von jenem innerchristlichen, antiarianischen Interesse aus begreiflich. — Sehr deutlich ist spürbar, wie der neue Name auf die religiöse Stimmung zurückwirkt. Δοῦλος θεοῦ oder Χριστοῦ wird jetzt noch mehr als früher die gewöhnliche Bezeichnung für den Christen. Auf diesem Hintergrund hebt sich der Name für den Mönch, φίλος θεοῦ, erst recht scharf ab (vergl. was ich „Enthusiasmus und Bussgewalt“ S. 129 A. 1 ausgeführt habe).

101 A ep. 38; M. 32, 329 B)[1]. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, dass die Sympathie für diese Lesart in Joh. 1, 18 mit einem dogmatischen Interesse zusammenhing: die Formel konnte als Stütze für das ὁμοούσιος verwendet werden. Aber wenn das wirklich beabsichtigt wurde — ich möchte es nicht in Abrede stellen —, so war das Mittel jedenfalls kraftlos. Denn μονογενὴς θεὸς war auch ein Ausdruck der Arianer, ja, wie es scheint, bei Eunomius sogar der Lieblingsausdruck, vergl. seinen lib. apolog. bei Bas. M. 30, 857 A 864 A und Greg. Nyss. c. Eun. II; M. 45, 500 A 533 B 544 B. Man brauchte ja nur den Ton anders zu legen, so klang die Formel arianisch. Wenn nun auch die Nicäner sich dadurch nicht abhalten liessen, den Ausdruck ihrerseits und in ihrem Sinn zu gebrauchen, jedenfalls erschien er nicht so scharf bestimmt, wie δεσπότης, und es ist darum kein Wunder, wenn nicht ὁ μονογενὴς θεός, sondern δεσπότης das charakteristische Schlagwort der Zeit wurde.

Bei diesen Resultaten wäre Basilius am liebsten stehen geblieben. Ihm genügte es, versichert zu sein, dass Sohn und Geist im selben absoluten Sinn Gott sind, wie der Vater, und dass die drei göttlichen Potenzen einheitlich das Heil des Menschen wirken. So weit erschien ihm seine dogmatische Anschauung auch durch die Schrift, namentlich durch den Taufbefehl, vollkommen gedeckt, vergl. z. B. c. Eun. I; M. 29, 497 A εἰ μὲν ἐβούλοντο πάντες . . . μηδὲν τῇ ἀληθείᾳ τοῦ εὐαγγελίου παρεγχειρεῖν, τῇ δὲ παραδόσει τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ ἁπλότητι τῆς πίστεως ἐξαρκεῖσθαι, οὐδὲν ἂν ἡμῖν ἔδει λόγων. Wo er, rein seinem persönlichen Bedürfnis folgend, seinen Glauben aussprach, beschränkte er sich darum auf diese Punkte. Man vergl. dafür namentlich die Schrift de fide (M. 31, 676 C ff.). Hier will er bekennen ἐν ἁπλότητι τῆς ὑγιαινούσης πίστεως . . . φειδόμενος καὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ἐκείνων, ἃ λέξεσι μὲν αὐταῖς οὐκ ἐμφέρεται τῇ θείᾳ γραφῇ, διάνοιάν γε μὴν τὴν ἐκείνην ἐγκειμένην τῇ γραφῇ διασώζει (ib. 677 C). Selbst das ὁμοούσιος hat er in dem darauf folgenden Glaubensbekenntnis vermieden. Auch

1) An keiner Stelle lässt sich jedoch ersehen, ob Basilius ὁ μονογενὴς θεὸς in einer seiner Handschriften las. Aber bei der Abneigung des Basilius, andere als biblische Termini zu verwenden, ist das doch wohl vorauszusetzen.

anderen hat er unermüdlich den Rat erteilt, alle diffizilen Fragen sich durch die Berufung auf den Taufbefehl vom Leibe zu halten. Vergl. z. B. ep. 175; M. 32, 652 D ἡμεῖς δὲ παρακαλοῦμεν τοὺς ἠλπικότας εἰς Χριστὸν, μηδὲν παρὰ τὴν ἀρχαίαν περιεργάζεσθαι πίστιν· ἀλλ' ὡς πιστεύομεν οὕτω καὶ βαπτίζεσθαι, ὡς δὲ βαπτιζόμεθα οὕτω καὶ δοξολογεῖν. ὀνόματα δὲ ἡμῖν ἀρκεῖ ἐκεῖνα ὁμολογεῖν, ἃ παρελάβομεν παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις καινοτομίαν διαφεύγειν. Alles weitere Grübeln verurteilt er als ein περιεργάζεσθαι. Welch ein Abstand von der Stimmung seines Meisters Origenes! Hier spürt man das Altern des Griechentums.

Nur Angriffe, die er von aussen her erfuhr, veranlassten ihn. aus seiner Reserve herauszutreten. Wohl oder übel hat er sich nicht bloss zum περιεργάζεσθαι, sondern auch zur καινοτομία entschliessen müssen.

Die Grundlage für eine theoretische Bereinigung des trinitarischen Problems fand Basilius in der von ihm übernommenen Formel, dass die drei göttlichen Potenzen als ὑποστάσεις von der einen οὐσία zu unterscheiden und in ihr zu vereinigen seien. Allein schon diese erste Aufstellung verlangte eine nähere Erörterung. Die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις war damals, als Basilius diese terminologische Neuerung aufnahm, weder in ihrem Recht vollkommen gesichert, noch auch in ihrem Sinn hinreichend verdeutlicht. Für Beides hat Basilius aufkommen müssen.

Das Recht zur Differenzierung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις hat Basilius noch gegen Einwände der Altnicäner zu verteidigen gehabt, die auch er von seinem Standpunkt aus nicht ignorieren durfte. Die Altnicäner konnten sich für die Gleichsetzung beider Begriffe nicht nur auf den Wortlaut des Nicänum berufen (ep. 125; M. 32, 548 A), sondern auch auf die im Beweis für das ὁμοούσιος hochwichtige Bibelstelle Hebr. 1, 3 (ep. 38 M. 32, 336 C, vergl. c. Sab. et Ar. M. 31, 608 B). Basilius wusste mit beiden Gegeninstanzen sich abzufinden. Mit der ersten durch eine schnöde Sophistik, mit der Hebräerstelle durch eine zu andern Punkten seiner Anschauung schlecht passende Interpretation.

Gründlicher musste Basilius sich über den Sinn der neuen

Terminologie aussprechen. Die Formel μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις hatte sich durch einen Kompromiss innerhalb der Theologie herausgebildet. Die strenge Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις war ein Notbehelf, dessen man sich bediente, um zwei entgegengesetzte Interessen beim Aufbau der christlichen Gotteslehre zum Ausdruck bringen zu können. Aber von den Urhebern der Formel war kein Versuch gemacht worden, den neuen Sprachgebrauch vom philosophischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. Lange liess sich jedoch diese Aufgabe nicht zurückstellen. Nach der bisher geltenden Metaphysik war eine οὐσία, die in drei ὑποστάσεις existiert, ein Monstrum. Es musste gezeigt werden, dass die Formel μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις sich logisch überhaupt vollziehen lasse. Und um so weniger konnte man dieser Forderung ausweichen, weil die Arianer den Vorteil, den ihnen die hergebrachte philosophische Terminologie gab, sich nicht entgehen liessen. Ihre Stärke gegenüber Basilius bestand eben darin, zu demonstrieren, dass eine Verschiedenheit der ὑπόστασις notwendig auch eine Verschiedenheit der οὐσία bedinge.

Höchst ungern hat Basilius sich dazu verstanden, die damit ihm zugeschobenen Probleme aufzunehmen. Er macht seiner Stimmung in zornigen Klagen darüber Luft, dass durch die Arianer der profane Aristotelismus in die Theologie eingeführt werde c. Eun. I; M. 29, 516 B/C ib. 532 A de sp. s. M. 32, 144 B ep. 8; M. 32, 248 B ep. 90; M. 32, 473 B. Aber er konnte selbst nicht umhin, wenn er überhaupt eine Lösung geben wollte, in gewissem Umfang aristotelische Begriffe zu verwenden. Nur ist es popularisierter Aristotelismus, mit dem er arbeitet [1]).

Basilius hat das logische Problem, das die Formel μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις aufgab, durch zwei unter sich zusammenhängende Ideen ins Reine zu bringen gesucht. Zunächst hat er das Verhältnis von οὐσία und ὑποστάσεις auf das Schema zurückgeführt, dass sie zu einander stehen, wie das κοινὸν zum ἴδιον, resp. wie das κοινὸν zum καθ' ἕκαστον, wie das ζῷον zum δεῖνα ἄνθρωπος ep. 214; M. 32, 789 A ep. 236; M. 32, 884 A, vergl. auch ep. 38; M. 32, 325 B ff. Weiter aber folgert Ba-

1) Dass er neben Aristoteles auch Chrysipp kennt, zeigt c. Eun. I; M. 29, 516 B/C.

silius aus dem Begriff der ὑπόστασις, dass jede der ὑποστάσεις ihr γνώρισμα (ἰδίωμα, ἰδιότης, ἰδιάζον, χαρακτήρ, χαρακτηρίζον) haben müsse, durch das sie sich von den andern unterscheide, ep. 38; M. 32, 328 B ep. 224; M. 32, 789 B ep. 236; M. 32, 884 B c. Eun. II; M. 29, 577 C ib. 637 B. Man darf nicht denken, dass dieser letztere Schritt selbstverständlich war, sowie man die „Person" ὑπόστασις nannte. Die Homoiusianer haben ihn noch nicht ebenso sicher wie Basilius getan. Allerdings gebraucht schon das Synodalschreiben von Ankyra (Epiph. haer. 73, 11; ed. Dind. III, 298, 32) und die Denkschrift von 359 (Epiph. haer. 73; ed. Dind. III, 304, 17 und 26) den Ausdruck ἰδιότητες τῶν προσώπων; die Denkschrift redet sogar (Epiph. 73, 16; ed. Dind. III, 305, 1 f.) von ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων und führt sie im einzelnen auf. Allein nur an der zuletzt genannten Stelle ist ὑπόστασις und ἰδιότης scharf unterschieden. An den erstaufgeführten verschwimmt der Gegensatz: ἰδιότης τῶν προσώπων bedeutet dort nur Besonderheit der Existenz und geht in ὑπόστασις über, vergl. nam. p. 304, 26: τὰς ἰδιότητας ... προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσιν οἱ ἀνατολικοί. Basilius hält beides konsequent auseinander; er fordert für jede ὑπόστασις ihr γνώρισμα. Das hat die Bedeutung, dass nunmehr der Begriff der ὑπόστασις = konkrete Existenz auch innerhalb des trinitarischen Problems voll ausgedacht wird.

Man erwartet nun freilich, dass jetzt die philosophische Auseinandersetzuug erst richtig begänne, dass Basilius die Fragen aufwürfe, wie sich die Eigentümlichkeiten der drei ὑποστάσεις logisch und metaphysisch zu den Eigenschaften der οὐσία verhalten, und wie realiter die Selbständigkeit der ὑποστάσεις innerhalb der gemeinsamen οὐσία vorzustellen sei. Allein nirgends hat Basilius diese Fragen präzis gestellt[1]), und sucht man aus seiner sachlichen Darstellung Antworten darauf zu gewinnen, so erhält man auf allen Punkten widersprechenden Bescheid.

1) Der Fortschritt des Aristotelismus in der Kirche lässt sich hübsch daran konstatieren, dass die Späteren die Frage über das Verhältnis der ἰδιότητες der Hypostasen zu denen der οὐσία wirklich erheben. Die Mehrzahl urteilt wie Joh. Dam. dial.; M. 94, 593 A: die χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα der Hypostasen gehören zu den συμβεβηκότα. Doch beachte man auch die ib. A. 23 abgedruckte Stelle aus Theodorus Abucaras.

Schon der Sprachgebrauch des Basilius zeigt, dass er nicht darauf ausging, hier Klarheit zu schaffen. Basilius hat kein terminologisches Mittel, um die Eigentümlichkeiten der ὑποστάσεις von den Eigenschaften der οὐσία zu unterscheiden. Alle die Namen, die wir oben fanden: γνωρίσματα, ἰδιώματα, ἰδιότητες, ἰδιάζοντα, χαρακτῆρες, χαρακτηρίζοντα verwendet er auch für die Eigenschaften des Dings, für wesentliche und zufällige, für οὐσιώδεις und ἐπουσιώδεις, für Gattungs- und Artunterschiede. Man vergl. hom. 4 in hexaëm.; M. 29, 89 B τὸ ξηρὸν ist ein ἰδίωμα χαρακτηριστικὸν τῆς φύσεως (!) bei der γῆ, wie τὸ λογικὸν beim ἄνθρωπος und τὸ χρεμετιστικὸν beim ἵππος hom. 5 in hexaëm.; M. 29, 105 B die ἰδιότητες = χαρακτῆρες unterscheiden die Arten der ξύλα ἀπὸ τῶν ἑτερογενῶν hom. 8 in hexaëm.; M. 29, 184 C ἕκαστον κεχωρισμένοις ἐχαρακτήρισεν ἰδιώμασιν (sc. Gott bei den διαφοραὶ πτηνῶν) hom. 9 in hexaëm.; M. 29 192 B jede Art der ζῷα hat ihre eigenen ἰδιώματα (= ἰδιώματα τῆς φύσεως); die ἄλογα haben als gemeinsames χαρακτηρίζον ihrer ψυχὴ die ἀλογία. — Aber nicht nur die Terminologie, auch die Anschauung selbst ist unentwickelt, ja disharmonisch. Nach den Beispielen, die Basilius für das Verhältnis vom ὑποστάσεις und οὐσία gibt — es ist vergleichbar dem des Petrus, Andreas, Jakobus zum ἄνθρωπος —, müsste man denken, dass die (ὑπόστασις und ihre) ἰδιότης nur das rein Individuelle bezeichnete. So definiert er auch ep. 38; M. 32, 337 A ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖόν ἐστιν vergl. c. Eun. II; M. 29, 577 C. Und damit stimmt es überein, wenn Basilius de sp. s. M. 32, 96 C beim Sohn solche ὀνόματα unterscheidet, die τῆς θεότητός ἐστιν αὐτοῦ μόνον ... δηλωτικὰ und solche, die τῆς φύσεως χαρακτηριστικὰ sind: unter den letzteren nennt er Bezeichnungen wie υἱὸς, μονογενὴς θεὸς, λόγος. (Die Entgleisung, dass er von einer spezifischen „φύσις" des Sohnes redet, darf man ihm an der betreffenden Stelle wohl zu gute halten). Aber ep. 38; M. 32, 328 B erklärt Basilius: τοῦτο οὖν ἐστιν ἡ ὑπόστασις ... ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα[1]). Hieraus ergibt sich die

1) C. Braun (der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation. Mainz 1876) hat diese mit

Vorstellung, dass in den Eigentümlichkeiten der Hypostasen doch zugleich die gemeinsame οὐσία sich offenbart (vergl. dafür auch in hexaëm. hom. 4; M. 29, 92 A/B). Es wird sich später zeigen, dass Basilius für beide Seiten der Sache seine Gründe hat. Aber logisch mit einander vereinigt hat er sie nicht[1]). Ebenso stellt Basilius ganz unvermittelt die Sätze nebeneinander, dass das allen drei Hypostasen Gemeinsame nicht eine κοινότης τις λόγῳ μόνῳ θεωρητή, ἐν οὐδεμιᾷ δὲ ὑποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσα ist (de sp. s. M. 32, 144 C) — es wäre Wahnwitz, meint er, das zu behaupten, — und dass doch die Hypostasen selbständige Realitäten, πράγματα, sind: es ist nicht nur ἓν πρᾶγμα oder ἓν ὑποκείμενον da, vergl. ep. 210; M. 32, 773 B hom. in illud. in princ. M. 31, 480 C c. Sab. et Ar. M. 31, 604 D. Es ist wahrlich keine genügende Lösung des Problems — vollends nicht angesichts der Stelle de sp. s. M. 32, 144 B ff. —, wenn Basilius erklärt (c. Eun. II; M. 29, 637 B), dass der Gegensatz der ἰδιώματα des Vaters und des Sohnes die Einheit der οὐσία so wenig sprenge, wie es ausgeschlossen sei, dass innerhalb derselben οὐσία die Unterschiede des πτηνὸν und des πεζόν, des ἔνυδρον und des χερσαῖον, des λογικὸν und ἄλογον sich finden.

Es lässt sich wohl verstehen, warum Basilius vor diesen verwickelteren logischen und metaphysischen Fragen Halt machte. Er fühlt, wohin man kommt, wenn man sich auf sie einlässt. Aus den oben angeführten Stellen, an denen er seinen Groll über den Aristotelismus der Arianer ausgiesst, geht das deutlich hervor. Die Kategorien, die man dann bis zu Ende verfolgen muss — Ding und Eigenschaft, Gattung und Art —, empfindet er als nicht völlig adäquat. Denn es handelt sich nicht um ein Ding, sondern um etwas Persönliches. Deshalb benützt er die Schemata nur so weit, als es notwendig ist, um eine gewisse Vorstellung zu geben, und lässt das übrige im Dunkel. Das

---

Recht von ihm hervorgehobene Stelle zu einseitig zur Grundlage genommen.

1) Ich darf hier sofort vorausnehmen, dass auch bei den andern Kappadoziern die Idee noch fehlt, durch die man sich später half: die γνωρίσματα der Hypostasen sind ἰδιώματα χαρακτηριστικά im eigentlichen Sinn, wie das χρεμετιστικὸν beim ἵππος.

hat aber naturgemäss die Folge, dass seine Anschauung über das Verhältnis von οὐσία und ὑπόστασις etwas Schwankendes behält. So viel ist jedoch unverkennbar, dass er es sich nach dem Schema von Gattung und Exemplar vorstellt, und dass die ὑπόστασις ihm nicht bloss eine hypostasierte Eigenschaft, sondern eine konkrete Existenz ist.

Aber wenn Basilius den weiter sich verzweigenden philosophischen Fragen aus dem Wege ging, dazu fühlt er sich durch sein Schema verpflichtet, ἰδιώματα für die drei ὑποστάσεις zu nennen. Andernfalls wäre die Analogie von κοινὸν und καθ' ἕκαστον nicht aufrecht zu erhalten gewesen. Zu einer freien Konstruktion der ἰδιώματα durch eine spekulative Ableitung vermochte Basilius sich jedoch nicht zu entschliessen. Dazu war er zu ängstlich biblizistisch. Deshalb bescheidet er sich, zunächst die ἰδιώματα für die drei ὑποστάσεις in der einfachen Weise zu gewinnen, dass er aus ihren im Taufbefehl bezeugten Namen Eigenschaftsworte bildet c. Eun. II; M. 29, 637 B κοινὴ μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δέ τινα πατρότης καὶ υἱότης ep. 224; M. 32, 789 B ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινὸς, οἷον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης ἢ εἴ τι ἄλλο νοοῖτο· ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἱότητος ἢ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται ep. 236; M. 32, 884 A/B μὴ γὰρ νοούντων ἡμῶν τοὺς ἀφωρισμένους περὶ ἕκαστον χαρακτῆρας οἷον πατρότητα καὶ υἱότητα καὶ ἁγιασμὸν κτέ[1]).

Jedoch, wenn Basilius von sich aus eine καινοτομία nicht wagte, so drängte ihm die Polemik gegen die Arianer noch ein zweites Paar von ἰδιώματα (für Vater und Sohn) auf. Die Position der Arianer war uneinnehmbar, sobald man ihnen den Satz zugab, dass ἀγέννητος die grundlegende Wesenseigenschaft Gottes sei. Basilius suchte sie aus dieser Stellung durch den

1) Vergl. damit die Stelle aus der homoiusianischen Denkschrift von 359, die eine Vorstufe für die Formel des Basilius bildet, Epiph. h. 73, 16; ed. Dind. III, 305, 1 ff. τὰ πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζουσι, τὸν πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες καὶ τὸν υἱὸν . . . ἐκ πατρὸς τέλειον ἐκ τελείου γεγεννημένον . . . καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα γνωρίζοντες. — Auch der Ausdruck υἱότης findet sich schon bei den Homoiusianern in dem Synodalschreiben von 358 Epiph. h. 73, 6; ed. Dind. III, 291, 11 τὸ μυστήριον τῆς ἐκ πατρὸς υἱότητος τοῦ μονογενοῦς.

Nachweis zu vertreiben, dass Gottes οὐσία überhaupt für uns unerkennbar sei c. Eun. I; M. 29, 540 A ὅλως δὲ τὸ οἴεσθαι τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἐξευρηκέναι, πόσης ὑπερηφανίας ἐστὶ καὶ φυσιώσεως, dazu die folgende Ausführung; vergl. ausserdem z. B. auch attende tibi ipsi M. 31, 216 A. Am wenigsten, erklärt er, könne ἀγέννητος als ein Prädikat gelten, das das Wesen Gottes bezeichne. Denn: οὐκ ἐν τῇ τοῦ τί ἐστιν ἀνερευνήσει ἡ τοῦ ἀγεννήτου ἡμῖν ἔννοια ὑποπίπτει, ἀλλὰ μᾶλλον, ἵνα βιασάμενος εἴπω τὸν λόγον, ἐν τῇ τοῦ ὅπως ἐστίν (c. Eun. I; M. 29, 545 B): ἀγέννητος sei so viel wie ἐξ οὐδενὸς (ib. 548 A); es hebe nur das ἄναρχον τῆς ζωῆς hervor, ohne über die φύσις des so Existierenden etwas auszusagen. — Aber Basilius ist bei diesem Negativen nicht stehen geblieben. Halb unfreiwillig hat er sich dazu bequemt, dem zunächst scheinbar ganz verworfenen Prädikat doch wieder eine Bedeutung einzuräumen. Aber so, dass er es der ὑπόστασις des Vaters als ihr ἰδίωμα zuweist; dementsprechend dann auch γεννητὸς der ὑπόστασις des Sohnes. Es lässt sich noch beobachten, wie bei ihm die Idee entsteht, — um so sicherer ist, dass er hier den Vorgang gemacht hat, vergl. c. Eun. II; M. 29, 637 A/B εἰ δ' ὅπερ ἐστὶν ἀληθὲς, γνωριστικάς τινας ἰδιότητας ἐπιθεωρουμένας τῇ οὐσίᾳ δέχοιτό τις εἶναι τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἀγέννητον, πρὸς τὴν τρανὴν καὶ ἀσύγχυτον πατρὸς καὶ υἱοῦ χειραγωγούσας ἔννοιαν, τόν τε τῆς ἀσεβείας διαφεύξεται κίνδυνον καὶ τὸ ἐν τοῖς λογισμοῖς ἀκόλουθον διασώσει (auch noch das Nächstfolgende ist zu beachten). Uns ist freilich dieser Gedanke — ἀγεννησία hypostatisches Prädikat des Vaters — durch die orthodoxe Dogmatik so geläufig geworden, dass wir kaum mehr empfinden, was er bei seiner ersten Aufstellung bedeutete. Es war ein taktischer Meisterzug gegenüber den Arianern. Der Argumentation der Arianer schien nun das entnommen zu sein, was ihren unbestreitbaren Wahrheitsgehalt bildete; aber gleichzeitig war ihnen ihre beste Waffe aus der Hand geschlagen. Basilius hat übrigens trotz des Vorteils, den die Verwendung dieser Prädikate ihm bot, ἀγέννητος und γεννητὸς in seine eigene dogmatische Terminologie nicht fest aufgenommen. Sie widerstrebten ihm, weil sie unbiblisch waren. Nur ganz selten und nur da, wo er polemisch entwickelt, kommen sie bei ihm vor; vergl. ausser

der angeführten Stelle c. Sab. et Ar. M. 31, 605 C f. ep. 38; M. 32, 340 A ep. 125; M. 32, 549 C. Wenn er in der positiven Darlegung die Ausdrücke πατὴρ und υἱὸς resp. πατρότης und υἱότης bevorzugte, so fiel für ihn ausser der biblischen Auktorität auch noch der Grund ins Gewicht, dass diese Namen sofort die innere Relation der πρόσωπα erkennen lassen, c. Eun. I; M. 29, 516 D: ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, κἂν τὰ μάλιστα δοκῇ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν ὡς οὐδαμοῦ τῆς γραφῆς κειμένην καὶ πρῶτον στοιχεῖον οὖσαν τῆς βλασφημίας αὐτῶν σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἀξίαν εἶναι φήσαιμι, τῆς πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ πρὸς τῷ καὶ τὴν περὶ τοῦ υἱοῦ ἔννοιαν συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν.

Aber mochte es Basilius mit der Konstruktion πατὴρ — υἱὸς oder ἀγεννησία — γέννησις versuchen, immer blieb ihm an der dritten Stelle, beim heiligen Geist, eine Lücke. Man vergleiche nur, wie er sich bei den oben (S. 135) angeführten Formulierungen mit den 'gezwungenen und inkoncinnen Ausdrücken ἁγιαστικὴ δύναμις oder ἁγιασμὸς hilft. Einmal hat er auch diese dritte Stelle ganz in blanco gelassen de fide M. 31, 685 C περὶ ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων πάντως τινῶν ἐξαιρέτων ἰδιωμάτων εὐσεβῶς θεωρουμένων, τοῦ μὲν πατρὸς ἐν τῷ ἰδιώματι τοῦ πατρὸς, τοῦ δὲ υἱοῦ ἐν τῷ ἰδιώματι τοῦ υἱοῦ, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἐν τῷ οἰκείῳ ἰδιώματι, vergl. dazu ep. 38; M. 32, 329 C (das πνεῦμα) τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἰδιότητος ἔχει, τὸ μετὰ τὸν υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ὑφεστάναι. Hier lag in der Tat für Basilius ein tieferes Problem vor, mit dem er, wie er unumwunden zugestand, sein Leben lang nicht ganz ins Reine kam.

Basilius hat selbst immer deutlich den Punkt bezeichnet, der für ihn in der Lehre vom heiligen Geist undurchsichtig blieb. Klar war er, und nicht erst seit dem Handel mit Eustathius von Sebaste, sondern seit Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit[1]), darüber, dass der heilige Geist kein κτίσμα sei, son-

1) Dass er vorher eine Entwicklung durchzumachen hatte, deutet er selbst an ep. 223; M. 32, 829 B (er ist sich gleich geblieben) ἐκτὸς τοῦ ... ἐκ προκοπῆς τινα αὔξησιν ἐπιθεωρεῖσθαι τοῖς λεγομένοις, ὅπερ οὐχὶ μετα-

dern[1]) als eine eigene Hypostasis zur Trinität gehöre, vergl. hom. 2 in hexaëm. M. 29, 44 A πνεῦμα θεοῦ τὸ ἅγιον ... διὰ τὸ τετηρῆσθαι τοῦτο ἰδιαζόντως καὶ ἐξαιρέτως τῆς τοιαύτης μνήμης ὑπὸ τῆς γραφῆς ἀξιοῦσθαι καὶ μηδὲν ἄλλο πνεῦμα θεοῦ ἢ τὸ ἅγιον τὸ τῆς θείας καὶ μακαρίας τριάδος συμπληρωτικὸν ὀνομάζεσθαι c. Eun. III; M. 29, 665 B ff. πῶς οὐχὶ φανερᾶς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ πνεῦμα λέγειν ἀμέτοχον τῆς θεότητος; ... τοῦτο δὲ σαφῶς μάχεται τῇ παραδόσει τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος· ... οὐδενὸς κτίσματος οὐδὲ δούλου πατρὶ καὶ υἱῷ συντεταγμένου ὡς τῆς θεότητος ἐν τριάδι συμπληρουμένης (dazu besonders noch 668 f.) c. Sab. et Ar. M. 31, 609 A ἃ τοίνυν ἐλέγομεν περὶ τοῦ υἱοῦ ὅτι δεῖ ὁμολογεῖν ἴδιον αὐτοῦ πρόσωπον, ταῦτ' ἔχομεν λέγειν καὶ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ib. 616 B εἰ ἐκ θεοῦ τὸ πνεῦμα, πῶς ὑπὸ τὴν κτίσιν ἄγεις; ... οὐ γὰρ ἐπειδὴ καὶ τὰ λειτουργικὰ πνεύματα, ἤδη καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅμοιον αὐτοῖς διὰ τὴν προσηγορίαν. ἓν γάρ ἐστι τὸ ἀληθινῶς πνεῦμα; ausserdem ep. 38; M. 32, 328 D ep. 90; M. 32, 473 C/D ep. 105; M. 32, 513 B ep. 125; M. 32, 549 B/C ep. 243; M. 32, 909 A[2]). — Aber schon in c. Eunomium hat er, bei aller Entschiedenheit der Polemik gegen Eunomius, offen bekannt, dass ihm selbst etwas zur Abrundung seiner Anschauung fehle III; M. 29, 668 B τί οὖν θαυμαστὸν, καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀνεπαισχύντως ἡμᾶς τὴν ἄγνοιαν ὁμολογεῖν, τὴν μέντοι ἀναντιρρήτως αὐτῷ προσμαρτυρουμένην δοξολογίαν ἀποδιδόναι? Aus dem Zusammenhang der Stelle ergibt sich deutlich, was für Basilius der Haken war. Bei dem Sohn findet er klar in der Schrift ausgesprochen, wie er aus dem Vater hervorging: in Form der γέννησις. Für den heiligen

---

βολή ἐστιν ἐκ τοῦ χείρονος πρὸς τὸ βέλτιον, ἀλλὰ συμπλήρωσις τοῦ λείποντος κατὰ τὴν προσθήκην τῆς γνώσεως.

1) Für die Gedankenfolge bei Basilius ist besonders lehrreich c. Eun. III; M. 29, 669 C καὶ μηδεὶς οἰέσθω ἀθέτησιν εἶναι τῆς ὑποστάσεως τὴν ἄρνησιν τοῦ κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα.

2) Auf den Umstand, dass Basilius den heiligen Geist nirgends für sich allein θεὸς nennt, ist kein grosses Gewicht zu legen. Sachlich ist die Gottheit (und die Homousie) des Geistes schon dadurch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgedrückt, dass er den Geist als συμπληρωτικὸν τῆς τριάδος bezeichnet.

Geist fehlt etwas Entsprechendes: er ist kein κτίσμα; durch γέννησις ist er auch nicht entstanden, aber wie dann? Darauf weiss Basilius aus der Schrift keine Antwort. Darum hält er es für Pflicht, über diesen Punkt zu schweigen (ib. 669 C): εὐσεβοῦς γάρ ἐστι διανοίας τὰ ἀποσιωπηθέντα ἐν ταῖς ἁγίαις γραφαῖς εὐλαβεῖσθαι ἐπιφημίζειν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, πεπεῖσθαι δὲ τὴν ἐμπειρίαν αὐτοῦ καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν εἰς τὸν ὕστερον ἡμῖν ἀποκεῖσθαι αἰῶνα. Dementsprechend hat er auch darauf verzichtet, in seine trinitarische Formel ein γνώρισμα für den heiligen Geist aufzunehmen. Auf diesem Standpunkt ist Basilius während seines ganzen Lebens unerschütterlich geblieben. Auch noch in seiner abschliessenden Schrift de spiritu sancto. Um der Bedeutung der Sache willen setze ich die wichtigsten Stellen her: de sp. s. M. 32, 152 B ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι λέγεται· οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν· οὐ γεννητῶς ὡς ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ ... τῆς μὲν οἰκειότητος δηλουμένης ἐντεῦθεν, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου. Damit stimmt ganz überein c. Sab. et Ar.; M. 31, 612 D: Basilius geht von dem Trilemma ἢ ἀγέννητον ἢ γεννητὸν ἢ κτιστὸν aus, um nachzuweisen, dass keiner von den drei modi auf den Geist passe. Aber etwas Positives vermag er nicht aufzustellen: ib. 616 C ἐπειδὴ καὶ ὁ υἱὸς παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθε καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. ἀλλ' ὁ μὲν υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς, τὸ δὲ πνεῦμα ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ, vergl. 613 A/B τί οὐχὶ μετὰ πάντων καὶ περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν ἀκίνδυνον ἄγνοιαν ἀνεπαισχύντως ὁμολογεῖς. Wie der eben angeführte Passus aus c. Sab. et Ar. 616 C, aber auch noch eine reichliche Anzahl anderer Stellen zeigt, hat Basilius an Joh. 15, 26 sehr wohl sich erinnert. Aber ihm ging es zuwider, in fugam vacui ein blosses Wort, wie etwa ἐκπόρευσις zu schaffen, wo er keine sachliche Vorstellung gewinnen konnte. Im Blick auf die ganze Situation des Basilius erscheint die Zurückhaltung, die er hier übte, im höchsten Masse achtungswert. Erwägt man, in wie heissem Kampf er über die Lehre vom heiligen Geist mit Eustathius von Sebaste und mit Eunomius stand, wie nachteilig das Eingeständnis eines Nichtwissens für ihn war, wie leidenschaftlich andere Orthodoxe vor-

wärts drängten [1]), dann kann man nicht umhin, die hier bewiesene Charakterstärke des Basilius aufrichtig zu bewundern [2]). Hier sieht man, dass sein Biblizismus keine blosse Phrase und keine ignava ratio war.

Angesichts dieses bewussten Verzichts, über den „τρόπος τῆς ὑπάρξεως“ des Geistes etwas auszusagen, wird man es von vornherein nicht recht glaublich finden, dass Basilius doch eine bestimmtere Hypothese über die Entstehung des Geistes wie etwas Selbstverständliches vorgetragen habe. In einer vielbesprochenen Stelle scheint er nämlich anzudeuten, dass er sich das Hervorgehen des Geistes als durch den Sohn vermittelt denkt. Der Passus lautet: de sp. s. M. 32, 149 C—152 A ἓν δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον, δι' ἑνὸς υἱοῦ τῷ ἑνὶ πατρὶ συναπτόμενον καὶ δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν τὴν ... τριάδα und gleich nachher 153 B ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει [3]). Keiner von diesen

1) vergl. das Urteil des Mönchs über die Predigt des Basilius am Eupsychiustag bei Greg. Naz. ep. 58; M. 37, 113 C ff.

2) Die Darstellung, die Gregor von Nazianz or. 43; M. 36, 585 C ff. von dem Standpunkt des Basilius in dieser Frage gibt, erweist sich auf Grund der eigenen Erklärungen des Basilius als mindestens sehr oberflächlich. Gregor sagt nichts von den wohlbegründeten Bedenken des Basilius; er sieht in dessen Stellungnahme nur eine οἰκονομία. Und eine Enthüllung wie die ib. 589 A/B τοῦ καιροῦ στενοχωροῦντος ἡμᾶς ἑαυτῷ μὲν τὴν οἰκονομίαν ἐπέτρεψεν, ἡμῖν δὲ τὴν παρρησίαν, οὓς οὐδεὶς ἔμελλε κρίνειν οὐδὲ ἀποβάλλειν τῆς πατρίδος, reizt doch fast zu einem Lächeln. Wer war doch derjenige von den beiden, der mehr Mut besass? Hat Basilius etwa sich vor einem Exil gefürchtet? Dass an diesem Punkt die Freunde sich nicht verstanden, lehren die von beiden anlässlich des Zwischenfalls mit jenem Mönch (vergl. A. 1) gewechselten Briefe (Gregor ep. 58 und Basilius ep. 71). Loofs hat freilich (Eusthatius von Sebaste S. 60 A. 3) aus der Antwort des Basilius herausgelesen, „dass Basilius sehr leicht sich an die Krone gestossen fühlte und in der Empfindlichkeit Töne anschlagen konnte, die nicht freundschaftlich genannt werden können“. Die Sache lässt sich auch anders ansehen: Basilius war empört darüber, dass Gregor von Nazianz sein Bekenntnis zur Gottheit des Geistes nicht als voll gelten liess und ihm eine οἰκονομία unterschieben wollte, während er gute sachliche Gründe zu haben meinte, warum er über eine spezielle Seite des Problems sich nicht aussprach.

3) Für die Gründlichkeit, mit der Th. Schermann (die Gottheit des

beiden Sätzen zwingt jedoch zu der eben angeführten Deutung. Der erste kann auch bloss soviel besagen wollen, dass das πνεῦμα, das ἐκ θεοῦ hervorgeht, zugleich aber πνεῦμα Χριστοῦ ist — ib. 152 B ἀλλὰ καὶ πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται ὡς ᾠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ —, eben durch den Sohn, nach rückwärts so zu sagen, wieder mit dem Vater verbunden ist, vergl. c. Sab. et Ar. M. 31, 609 B συνῆπται μὲν ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ ἀδιαστάτως, συνῆπται δὲ τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα. Der zweite Satz kann auch so verstanden werden, dass nur die τάξις in der Trinität hervorgehoben werden soll — die in der φύσις der Gottheit begründete Ordnung der drei πρόσωπα läuft vom Vater durch den Sohn zum Geist —, ohne dass damit dem Sohn eine reale Vermittlung beim Hervorgehen des Geistes zugeschrieben wäre. Indessen ist der Ausdruck beidemal zu unbestimmt, als dass man zwischen der einen oder der andern Auffassung mit Sicherheit entscheiden könnte. Jedenfalls, wenn Basilius hier ein Ausgehen des Geistes διὰ τοῦ υἱοῦ andeuten wollte [1]), so hat er auf

heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts. Freiburg 1901) sich in sein Problem vertieft hat, ist seine nichtssagende Erklärung über diese Frage S. 114 f. sehr bezeichnend. Schermann sieht keine historischen Probleme. Deshalb ist sein weitschweifiges Buch nicht einmal als Materialsammlung ausreichend. Das Bezeichnendste ist ihm überall entgangen. Wie vorteilhaft hebt sich von einer derartigen modern-katholischen Arbeit ein Büchlein, wie das von C. Braun, mit seinem Streben nach Präzision und historischem Verständnis ab.

1) Ganz entschieden diese Anschauung dem Basilius abzusprechen, hat man namentlich im Blick auf die Lehre Gregor's von Nyssa (vergl. unten) nicht den Mut. Aber auch deshalb nicht, weil sich geschichtlich wohl erklären liesse, wie Basilius auf die gewiss nicht selbstverständliche Idee kam. Aus zwei Quellen konnte sie ihm zufliessen. Einmal von den Homoiusianern her, vergl. die Denkschrift von 359 Epiph. h. 73, 16: ed. Dind. III, 305, 6 ff. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα (die unzweideutig innertrinitarisch gemeinte Stelle ist, wie ich vorbeugend sagen muss, nicht durch die ökonomisch gewendeten Aussagen ib. 304, 24 δι' υἱοῦ πιστοῖς διδόμενον, vergl. 304, 32 totzuschlagen). Aber auch das Bekenntnis des Gregorius Thaumaturgus (καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς) konnte ihm eine Anregung geben. Allerdings meint Gregorius das δι' υἱοῦ πεφηνὸς gewiss im ökonomischen Sinn. Aber das schliesst nicht aus, dass Basilius eine Andeutung über ein innertrinitarisches Verhältnis herauslas, so gut, wie er für seine Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις im Nicänum eine Stütze fand.

diese Idee keinen Wert gelegt. Nirgends sonst hat er sie berührt[1]); sondern überall nur von einem Hervorgehen des Geistes ἐκ τοῦ θεοῦ oder ἐκ τοῦ πατρὸς gesprochen.

Diese Unsicherheit über den τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Geistes wollte Basilius jedoch nur als theologischen Defekt, nicht als Hindernis für die Verehrung des Geistes angesehen wissen. Er erklärt das ausdrücklich schon c. Eun. III; M. 29, 668 B τί οὖν θαυμαστὸν καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀνεπαισχύντως ἡμᾶς τὴν ἄγνοιαν ὁμολογεῖν, τὴν μέντοι ἀναντιρρήτως αὐτῷ προσμαρτυρουμένην δοξολογίαν ἀποδιδόναι. Allerdings scheint er erst im Laufe der Zeit sich daran gewöhnt zu haben, trinitarische Doxologien häufiger anzuwenden. Solche finden sich: de invidia M. 31, 385 C ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . μεθ' οὗ ἡ δόξα τῷ πατρὶ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι in Mam. M. 31, 600 B αὐτῷ (Gott und Christus) ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι ep. 8; M. 32, 268 B εὐχαριστήσαντες πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι πέρας ἐπιθῶμεν τῷ γράμματι. Dass aber Basilius in Wirklichkeit in Predigten und Gebeten nicht so sparsam damit gewesen ist, wie es darnach scheinen möchte, lehrt de sp. s. M. 32, 72 B/C und 176 B. Dort erfährt man zugleich, dass Basilius neben der Form τῷ θεῷ . . . μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι auch die andere: διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι gebrauchte.

Gegen die so präzisierte Trinitätslehre[2]) ist nun sofort von allen Seiten der Vorwurf des Tritheismus erhoben worden ep. 8; M. 32, 248 C ep. 131; M. 32, 568 B ep. 189; M. 32, 685 C τρεῖς θεοὺς πρεσβεύεσθαι παρ' ἡμῶν αἰτιῶνται καὶ περιηχοῦσι τὰς ἀκοὰς τῶν πολλῶν καὶ πιθανῶς κατασκευάζοντες τὴν διαβολὴν ταύτην οὐ παύονται. Der Einwand traf die schwächste Stelle der

1) Dass die auf dem Florentinischen Konzil vielumstrittenen Worte in c. Eun. III; M. 29, 656 A. 79 (παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον — ἐξημμένον) eine Interpolation sind, bedarf keines langen Nachweises. Sie würden allzu grob das wohlberechnete Gleichgewicht der Sätze stören. Dazu sind Ausdrücke, wie die: παρ' αὐτοῦ (sc. dem Sohn) τὸ εἶναι ἔχον und ὅλως τῆς αἰτίας ἐκείνης ἐξημμένον schlechterdings mit der sonstigen Anschauung des Basilius nicht zu reimen.

2) Vergl. übrigens schon die Denkschrift von 359 Epiph. h. 73, 16; ed. Dind. III, 304, 28 ff. οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες. ἀναθεματίζουσι γὰρ εἴ τις λέγει τρεῖς θεούς.

Konstruktion, und bei der Schwere des Vorwurfs hing der ganze Erfolg der Trinitätslehre des Basilius davon ab, ob es gelang, sich seiner zu erwehren. — Dem Eindruck, den das Schlagwort des Tritheismus zu machen geeignet war, wusste Basilius zu begegnen, indem er seinerseits seine Trinitätslehre in einer nicht minder bestechenden Formel charakterisierte: sie sollte „die rechte Mitte" sein zwischen Sabellianismus (Judaismus) und Hellenismus c. Sab. 1; M. 31, 600 C ep. 210; M. 32, 776 B. Aber so gewiss diese Formel mehr zur Empfehlung seiner Anschauung wirkte, als alles was er im einzelnen vorbrachte, Basilius hat sich darum doch nicht der Aufgabe entzogen, mit Gründen nachzuweisen, dass das Interesse an der Einheit Gottes auch bei seinem Aufbau genügend gewahrt werde. Jedoch lässt es sich von vornherein nicht anders erwarten, als dass bei dieser Gelegenheit die Mängel der ganzen Anlage und die Inkoncinnitäten der einzelnen Teile des Systems deutlicher als sonstwo zu Tage treten.

Basilius ist nicht in der Lage, die Gegner mit einem einzigen, durchschlagenden Argument zu besiegen. Er muss eine Reihe von Gründen kombinieren, um seinen Standpunkt halten zu können, und mannigfach sieht man ihn dabei im einzelnen noch unsicher tasten[1]).

Schon über die erste Frage, wie er sich prinzipiell dem

1) Die Schrift, in der Basilius sich speziell mit dem Vorwurf des Tritheismus auseinandersetzt, M. 31, 1488 C ff. πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς, ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν, ist sehr mit Unrecht von den Maurinern dem Basilius abgesprochen worden, wie überhaupt mehr als eines von den dubia und falso adscripta für ihn reklamiert werden muss. Bei wenigen Reden des Basilius kann man so bestimmt sagen, wie bei dieser, dass eben nur Basilius sie halten konnte. Sie enthält eine Reihe von markanten Einzelheiten, die bloss auf Basilius zutreffen. Man vergleiche sofort den Eingang, die Schilderung der Lage: ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἡμῖν παρὰ κυρίου καταλειφθείσης, οὐ ζητοῦμεν τὸ καταλειφθὲν . . . ἀγάπη κατελείφθη καὶ μάχη ἐμπολιτεύεται. So pflegt Basilius seine Zeit zu charakterisieren, vergl. die ganz ähnliche Darstellung im Eingang der moralia M. 31, 653 B 660 A und in mehr als einem Brief, nam. ep. 264; M. 32, 984 A. Weiter beachte man die Anspielung darauf, dass wohl Aufpasser (κατάσκοποι) in der Kirche sind 1489 C; dasselbe bei Bas. c. Sab. et Ar. M. 31, 605 C 608/609, ep. 223 M. 32, 825 B und 829 A. Endlich zur Verwendung des Joh.-Prologs (1493 C) vergl. die Rede in principio erat verbum und andere unten anzuführende Stellen.

„Zählen" der πρόσωπα gegenüber verhalten soll, ist Basilius nicht völlig mit sich im Reinen. Ihm selbst ist ja in der Polemik gegen den „Sabellianismus" der Gedanke wichtig, dass in der Trinität ein Unterschied der Zahl nach stattfindet c. Eun. I: M. 29, 556 B ὥστε ἀριθμῷ μὲν τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν. Deswegen kann er bei Gelegenheit geradezu fordern, dass gezählt werde ep. 214; M. 32, 789 B εἰ δὲ ἐν ὑποστάσει εἶναι αὐτὰ (sc. die πρόσωπα) ἀληθινῇ συγχωροῦσιν, ὃ ὁμολογοῦσιν, καὶ ἀριθμείτωσαν, ἵνα καὶ ὁ τοῦ ὁμοουσίου λόγος διαφυλαχθῇ ἐν τῇ ἑνότητι τῆς θεότητος καὶ ἡ τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσις, πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἐν τῇ ἀπηρτισμένῃ καὶ ὁλοτελεῖ ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει κηρύσσηται. Aber anderwärts spürt man doch an der Formulierung, dass Basilius auch seine Bedenken dagegen hat c. Sab. et Ar. M. 31, 604 B ἀρίθμησον, εἰ βούλει, τὰ πρόσωπα; hierauf nach dem Zitat von Joh. 8, 18: εἷς... δύο. καὶ οὐκ ἐγὼ οὕτω τολμηρῶς ἀριθμῶ, ἀλλ' αὐτὸς ὁ κύριος ἐδίδαξεν. Denn selbstverständlich ist es ihm ein peinliches Resultat, dass bei der Addition von 1 + 1 + 1 3 θεοὶ herauskommen. Darum schränkt er wieder ein und will höchstens ein εὐσεβῶς ἀριθμεῖν zulassen de sp. s. M. 32, 148 C ff. πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα παραδιδοὺς ὁ κύριος οὐ μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ συνεξέδωκεν. οὐ γὰρ εἶπεν ὅτι εἰς πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον οὐδὲ εἰς ἓν καὶ δύο καὶ τρία. ἀλλὰ (149 A)... μάλιστα μὲν ὑπὲρ ἀριθμὸν ἔστω τὰ ἀνέφικτα... εἰ δὲ ἄρα δεῖ καὶ ἀριθμεῖν, μήτοιγε καὶ ἐν τούτῳ κακουργεῖν τὴν ἀλήθειαν. ἢ γὰρ σιωπῇ τιμάσθω τὰ ἄρρητα ἢ εὐσεβῶς ἀριθμείσθω τὰ ἅγια. — Was Basilius sich unter einem εὐσεβῶς ἀριθμεῖν vorstellt, hat er in der Fortsetzung des eben zitierten Abschnitts und bei andern Gelegenheiten angedeutet. Er legt Gewicht darauf, dass (im Symbol) vor jedem der drei πρόσωπα das εἷς resp. ἓν wiederholt wird: ἑκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν (a. a. O. 149 A). In dem εἷς aber findet er einen Hinweis auf eine Qualität (ep. 8; M. 32, 252 B τὸ μόνος καὶ τὸ εἷς ἐπὶ θεοῦ τὴν φύσιν δηλοῖ): εἷς im vollen Sinn ist nur Gott hom. 4 in hexaëm. M. 29, 89 C οὐδὲν ἀπολελυμένως ἐστὶ μοναχὸν οὐδὲ ἁπλοῦν καὶ εἰλικρινὲς τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν de sp. s. M. 32, 152 A ὡς γὰρ εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱός, οὕτω καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον.

τῆς μὲν οὖν κτιστῆς φύσεως τοσοῦτον ἀποκεχώρηκεν, ὅσον εἰκὸς τὸ μοναδικὸν τῶν συστηματικῶν καὶ πληθυσμὸν ἐχόντων. πατρὶ δὲ καὶ υἱῷ κατὰ τοσοῦτον ἥνωται, καθόσον ἔχει μονὰς πρὸς μονάδα τὴν οἰκειότητα. Basilius glaubt damit schon, wenigstens für einfache Gemüter, eine befriedigende Lösung des Problems gegeben zu haben: jedes der drei πρόσωπα ist absolute Einheit (μονάς), ein Ganzes für sich, darum nicht mit anderem zu einer Summe zu addieren. Aber das, was sie zur Einheit macht, die θεότης, ist in allen drei identisch. So sind sie gleichzeitig auch unter sich zur Einheit zusammengeschlossen. Es entspricht ganz seinem Grundsatz, ja nicht weiter als unbedingt notwendig sich auf Einzelheiten einzulassen, wenn Basilius nicht selten sich an dieser Argumentation genügen lässt, vergl. c. Eun. I; M. 29, 556 B c. Eun. III; M. 29, 668 C c. Sab. et. Ar. M. 31, 605 A/B ep. 8; M. 32, 248 C ff.

Aber meist hat er doch gefühlt, dass jetzt der Vorwurf des Tritheismus erst recht wiederkehrt, ja dass das, was er gesagt hat, nur zu neuen Missverständnissen Anlass gibt. Denn wenn die drei πρόσωπα in der μία οὐσία sich vereinigen sollten, so musste das doch notwendig auf die Vorstellung hinführen, als ob über ihnen eine ὑπερκειμένη οὐσία als die eigentliche Gottheit existierte. Basilius war sich bewusst, dass man seine Anschauung so interpretieren konnte. Er nimmt darauf Bezug, um diese Unterschiebung mit sittlicher Entrüstung zurückzuweisen c. Sab. et Ar. M. 31, 605 B ep. 52; M. 32, 393 A ἀσεβείας γὰρ ἐπέκεινα τοῦτο καὶ νοῆσαι καὶ φθέγξασθαι. Aber ebenso wie schon die Altnicäner[1]) vermag Basilius sich vor dieser Konsequenz nur so zu retten, dass er einen neuen, subsidiären Gedanken einführt. Athanasius folgend hilft er sich, indem er eine der drei Personen, den Vater, für die Quelle der Gottheit erklärt. Die Gottheit des Sohnes ist nur eine Abstrahlung der πατρικὴ θεότης (c. Eun. II; M. 29, 605 A 629 A/B c. Sab. et Ar. M. 31, 605 B de sp. s. M. 32, 104 A ep. 38; M. 32, 337 B), und aus dem Vater stammt auch die Gottheit des Geistes her.

Basilius hatte an dieser Idee ein womöglich noch dringenderes Interesse als die Altnicäner. Denn sein trinitarisches

1) Vergl. die klaren Ausführungen bei Zahn, Marcellus von Ankyra S. 21 ff.

Schema κοινὸν und ἴδιον legte, wenn das κοινὸν doch eine Realität sein sollte (vergl. S. 134), den Gedanken an ein metaphysisches Abstraktum als den Urgrund der Gottheit noch weit mehr nahe, als die altnicänische Vorstellung der Homousie. Aber wenn schon bei den Altnicänern die Anschauung, dass der Vater die persönliche Einheit der Trinität darstelle, mit ihrem Begriff der Homousie innerlich nicht vermittelt war, bei Basilius durchbrach sie überall die vorher von ihm gegebene trinitarische Konstruktion. Es hat Basilius schon gewisse Schwierigkeiten bereitet, die Idee des innergöttlichen Prozesses auch nur ganz durchzuführen. Die Herleitung des Sohnes aus dem Vater war leicht zu demonstrieren. Neben dem Hinweis auf die Korrespondenz der Begriffe πατήρ und υἱὸς verwendet Basilius hiefür ruhig die alten Bilder vom φῶς und ἀπαύγασμα, εἰκὼν und χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Aber Basilius war genötigt, auch den heiligen Geist miteinzubeziehen, und bei dem Versuch, seine Gottheit ähnlich wie die des Sohnes auf den Vater zurückzuführen, kehrte die Frage nach dem τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Geistes in neuer Form wieder. Die ältere Theologie hatte wohl trinitarische Schemata geschaffen, die auch den Geist einschlossen (ἥλιος, πηγή). Aber sie aufzunehmen hat Basilius offenbar Bedenken getragen (die beiden andern Kappadozier sprechen die Gründe dafür offen aus). Etwas Besseres vermag Basilius jedoch nicht an die Stelle zu setzen. Deshalb beschränkt er sich da, wo er die τάξις der Trinität entwickeln will, darauf, sie von der ökonomischen Seite her zu illustrieren. Hier glaubt er, deutlich die spezifische Wirksamkeit der drei Personen unterscheiden zu können. Er greift dabei auf Origenes zurück, vergl. de sp. s. M. 32, 136 A/B ἐν δὲ τῇ τούτων (sc. der Engel) κτίσει ἐννόησον μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων τὸν πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ πνεῦμα· ὥστε βουλήματι μὲν τοῦ πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργείᾳ δὲ υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσίᾳ δὲ τοῦ πνεύματος τελειοῦσθαι . . . ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι. Aber dieses anschauliche Schema hatte für Basilius sehr viel Missliches. Ernst genommen führte es auf die origenistische Idee, dass die Sphären von Sohn und Geist enger sind, als die des Vaters. Und vol-

lends war es untauglich, um von da auf den innertrinitarischen Prozess zurückzuschliessen. Denn dann ergab sich ein Stufenverhältnis, aber keine Homousie der drei Personen. Basilius bringt daher sofort eine Anzahl von Klauseln an, um „Missverständnissen“ vorzubeugen (vergl. die Fortsetzung der angeführten Stelle). Die Fehler des Schemas werden allerdings dadurch verbessert; nur eben zugleich auch sein ganzer Sinn wieder zerstört.

Aber der hier nachbleibende Mangel tritt an Bedeutung weit zurück hinter dem Konflikt, der zwischen dieser Idee der Abstammung der Trinität aus dem Vater und der ganzen Hypostasenlehre des Basilius entstand. Basilius hat selbst bis zu einem gewissen Grad gefühlt, dass beides sich nicht ohne Reibung zusammendenken liess. Denn wenigstens auf die Frage ist er gestossen, ob nicht jetzt den ἰδιότητες der drei ὑποστάσεις eine widerspruchsvolle Doppelfunktion zugemutet werde. Bei der Entwicklung des Begriffs der ὑπόστασις hat Basilius dargelegt, dass die γνωρίσματα der drei ὑποστάσεις als für die Person charakteristische ἀσύμβατα und ἀκοινώνητα sind; sie drücken τὸ κεχωρισμένον τῶν ὑποστάσεων aus (ep. 38; M. 32, 332 A und D ff.). Aber wenn Basilius den Prozess der Trinität schildert, so operiert er damit, dass die Begriffe πατήρ und υἱὸς eine Aufeinanderbeziehung herstellen; πατρότης und υἱότης erscheinen dann als Prädikate, die den Zusammenhang (κοινωνία!) der Personen bezeichnen. Wie können dieselben Prädikate zugleich trennen und verbinden? Basilius nimmt seine Zuflucht zu einem Symbol. Das Bild des Regenbogens soll diese καινὴ καὶ παράδοξος διάκρισίς τε συνημμένη καὶ διακεκριμένη συνάφεια veranschaulichen (ep. 38; M. 32, 333 A). Indem Basilius diesen Ausweg ergriff, hat er halb zugestanden, dass er logisch das Problem nicht ins Reine zu bringen vermochte (man beachte auch die Eingangsformel: εἰ γὰρ μή τις ἐ ρ ι σ τ ι κ ῶ ς καὶ πρὸς ἐπήρειαν ἀκούοι τοῦ λόγου). — Aber die Schwierigkeit ist noch viel grösser als Basilius selbst verrät. Sie ist nicht bloss logischer Art. Vielmehr wird die ganze metaphysische Konstruktion des Lebensprozesses in der Trinität durch die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις überall durchschnitten, resp. umgekehrt: die These, dass der Vater das genetische Prinzip der Trinität sei, zerschlägt die Distinktionen, die Basilius vorher aufgerichtet

hatte. Denn sind πατρότης und υἱότης nicht Bestimmungen der οὐσία selbst, wie soll dann der πατὴρ qua πατὴρ bei der γέννησις die θεότης des Sohnes hervorbringen? Der Widerspruch, der hier vorliegt, tritt an einzelnen Stellen bei Basilius mit handgreiflicher Deutlichkeit zu Tage. Ich führe als Beispiele an: in Mam. M. 31, 597 C ἐν ὑποστάσει υἱοῦ μορφὴν νόησον πατρικήν, ἵνα μοι τὸν ἀκριβῆ τῆς εἰκόνος διασώσῃς λόγον ... οὐκ οὐσιῶν σύγχυσιν, ἀλλὰ χαρακτήρων ταυτότητα, vergl. de sp. s. M. 32, 149 B διὰ τὸ μίαν ἐν θεῷ πατρὶ καὶ θεῷ μονογενεῖ τὴν οἱονεὶ μορφὴν θεωρεῖσθαι. Vom eigenen Standpunkt des Basilius aus betrachtet, sind diese Formulierungen nichts anderes als schwere Entgleisungen. Gerade die μορφὴ πατρικὴ kann doch der Sohn niemals darstellen, wenn anders μορφὴ synonym mit ὑπόστασις ist und diese das Unübertragbare bezeichnet. Und aus demselben Grund durfte Basilius nicht von einer ταυτότης χαρακτήρων sprechen. Man konfrontiere nur mit den eben angeführten Stellen c. Eun. II; M. 29, 637 B αἱ γάρ τοι ἰδιότητες οἱονεὶ χαρακτῆρές τινες καὶ μορφαὶ ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ διαιροῦσι .. τὸ κοινὸν τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτῆρσι. — Einmal, fast möchte man sagen in einem lichten Augenblick, ist Basilius doch die hier vorliegende Disharmonie einigermassen zum Bewusstsein gekommen. In ep. 38 hat er, Hebr. 1, 3 behandelnd, den Satz aufgestellt (M. 32, 340 B): ὁ τοῦ υἱοῦ τὴν οἱονεὶ μορφὴν τῇ διανοίᾳ λαβὼν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὸν χαρακτῆρα ἀνετυπώσατο, βλέπων διὰ τούτου ἐκεῖνον — ein Ausdruck der ganz mit den eben zitierten Wendungen übereinstimmt. Aber nun führt Basilius fort: οὐ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ πατρὸς ἐν τῷ ἀπεικονίσματι βλέπων (ἦ γὰρ ἂν δι' ὅλου ταὐτὸν ἦν καὶ οὐχ ἕτερον), ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον κάλλος ἐν τῷ γεννητῷ κατοπτεύσας. Hier erinnert sich Basilius ganz richtig daran, dass die ὑπόστασις des Vaters doch etwas enthält, was der Sohn nicht zeigen kann. Aber wenn, wie Basilius jetzt hervorhebt, die ἀγεννησία das spezifische Prädikat des Vaters ist, inwiefern kann dann in dem γεννητὸν κάλλος das ἀγέννητον κάλλος zur Erscheinung kommen? Wohl das θεῖον κάλλος, aber niemals als ἀγέννητον. Die Verbesserung des Basilius macht also die Sache im Grunde nur noch schlimmer.

Ist es nun aber zufällig, dass Basilius immer wieder derartige Entgleisungen passieren? Sind die Redensarten, dass man die πατρικὴ μορφή, die πατρικὴ θεότης in dem Sohne schaue, bei Basilius nur gedankenlose Fortführung einer überkommenen Ausdrucksweise? Oder hat Basilius ein inneres Interesse daran, sich ihrer zu bedienen? Indem wir diese Frage erheben, stossen wir erst auf den tiefsten Zwiespalt, der im System des Basilius herrscht. Die nähere Ausgestaltung seiner Hypostasenlehre und was mit ihr zusammenhing war durch seine religiösen Prinzipien nicht nur nicht gedeckt, es lief ihnen sogar direkt entgegen. — Seine eigenen religiösen Motive drängten den Basilius ebenso bestimmt wie den Athanasius darauf hin, gerade das Identische bei Vater und Sohn (resp. bei den drei πρόσωπα) zu betonen. Dass man im Sohn den Vater sieht, ist auch für ihn eine grundlegende Idee. Den Eunomius bekämpft er vor allem mit dem Argument, dass dieser durch seinen Anomöismus τὴν δι' αὐτοῦ (sc. Christus) γενομένην τῆς γνώσεως ἄνοδον τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ διακόπτει c. Eun. I; M. 29, 553 A. Unter demselben Gesichtspunkt versucht Basilius aber auch, den heiligen Geist an Vater und Sohn anzuschliessen. Er bildet für das Verhältnis von Sohn und Geist die entsprechende Formel: nur im Geist erkennt man den Sohn de sp. s. M. 32, 153 A ff. Beides kombinierend gewinnt Basilius das von ihm vielgebrauchte Schema, das die ökonomische Ordnung der Trinität im Heilsprozess veranschaulichen soll [1]: die Erhebung zur absoluten Gotteserkenntnis, in der der Heilsprozess gipfelt, ist ein Aufsteigen durch Geist und Sohn zum Vater de sp. s. M. 32, 153 A ὡς γὰρ οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὕτως οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ep. 226; M. 32, 849 A διὰ τοῦτο οὐδέποτε τῆς πρὸς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν συναφείας τὸν παράκλητον ἀποσπῶμεν· ὁ γὰρ νοῦς ἡμῶν φωτιζόμενος ὑπὸ τοῦ πνεύματος πρὸς υἱὸν ἀναβλέπει καὶ ἐν αὐτῷ ὡς ἐν εἰκόνι θεωρεῖ τὸν πατέρα.

Von da aus konnte nun Basilius vielleicht die Homousie der drei ὑποστάσεις dartun. Schon das ging freilich nicht ohne Nachilfe. Denn der Gedankenzug führte doch zunächst darauf,

1) Es ist, wie bekannt, schon lange vor Basilius aufgekommen.

Sohn und Geist als Mittler der absoluten Gotteserkenntnis[1]), d. h. der Erkenntnis des Vaters, zu betrachten, als Organe des höchsten Gottes, nicht als ihm gleichstehende Wesen. Stellte aber Basilius durch eingeschobene weitere Ideen (vergl. S. 125) die Homousie fest, so war es wiederum nicht einfach, die Homousie von Sohn und Geist zusammen zu behaupten. Denn der Beweis beim einen schwächte den Wert der Demonstration beim andern; um nicht zu sagen, er hob ihn auf. Fand man nötig, neben dem Sohn noch einen weiteren ὁμοούσιος als Vermittler zu haben, warum dann nicht noch mehrere? Nur die positive Auktorität des Taufbefehls setzte hier eine bestimmte Grenze.

Aber niemals konnte Basilius von jenen grundlegenden Ideen aus dazu kommen, spezifische Unterschiede der drei πρόσωπα zu konstruieren und erst recht nicht, wenn er ihre Homousie behauptete. Tatsächlich hat Basilius seine Hypostasenlehre in einem selbständigen Ansatz entwickelt. Aber er glaubt nun doch, hinterher ihre Unentbehrlichkeit für das religiöse Vorstellen nachweisen zu können. Unermüdlich hat er in der Polemik gegen den „Sabellianismus“ geltend gemacht, dass nur durch die Unterscheidung der drei ὑποστάσεις in dem von ihm näher präzisierten Sinn die σύγχυσις vermieden und Klarheit in die Gottesanschauung gebracht werde, vergl. z. B. c. Sab. et Ar. M. 31, 605 A ep. 220; M. 32, 776 B.

Allein dieser plausibel scheinende Gesichtspunkt löst sich völlig auf, sowie man ihn ins einzelne verfolgt und die konkrete Ausprägung der Hypostasenlehre mit den sonstigen Anschauungen des Basilius über das religiöse Erkennen vergleicht. — Seine These, dass die ἰδιότητες der ὑποστάσεις keine Bestimmungen der οὐσία Gottes sind, stützte Basilius auf das

1) Einmal, in einer seiner frühesten Schriften, ist Basilius wirklich in die origenistische Idee zurückgefallen, dass die durch den geschichtlichen Christus vermittelte Erkenntnis noch nicht die absolute sei ep. 8; M. 32, 257 A οὐκ ἔστι δὲ ὁ κύριος ἡμῶν κατὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐπίνοιαν καὶ παχυτέραν διδασκαλίαν τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν.... Χριστοῦ γὰρ βασιλείαν φασὶν εἶναι πᾶσαν τὴν ἔνυλον γνῶσιν· τοῦ δὲ θεοῦ καὶ πατρὸς τὴν ἄϋλον καὶ ὡς ἂν εἴποι τις αὐτῆς τῆς θεότητος θεωρίαν. — Aber er fügt dann doch gleich hinzu: ἔστι δὲ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν καὶ αὐτὸς τὸ τέλος καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης κατὰ τὴν τοῦ Λόγου ἐπίνοιαν.

Argument, dass die οὐσία Gottes für uns unerkennbar sei. Diesen letzteren Satz hat Basilius nicht bloss den Arianern gegenüber vertreten. Er gehört zu seinen religiösen Axiomen. Aber Basilius hat damit doch nicht jede, auch eine abgeleitete Erkenntnis der οὐσία Gottes für unmöglich erklären wollen. Andernfalls hätte er ja den Agnostizismus proklamieren müssen. Vielmehr legt er Gewicht darauf, dass Gott doch in seinen ἐνέργειαι für uns fassbar werde, vergl. in illud attende M. 31, 216 A οὔτε γὰρ κέχρωσται οὔτε ἐσχημάτισται (sc. ὁ θεὸς) . . ., ἀλλ' ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται μόνον ep. 234; M 32, 869 A ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος. An diese Offenbarungen Gottes in den ἐνέργειαι — wie gern ist Basilius ihnen im einzelnen nachgegangen! — knüpft das religiöse Vorstellen an. Die Namen, die wir Gott geben, sind nichts anderes als Benennungen von ἐνέργειαι. Auch die Offenbarung in Christus ordnet sich in diese Linie ein: denn die Erscheinung Christi ist die grösste der εὐεργεσίαι Gottes, die seine ἀγαθότης am deutlichsten erkennen lässt, vergl. bes. reg. fus. tract. interr. 2; M. 31, 913 C ff. Basilius betrachtet es als selbstverständlich, dass das natürliche religiöse Suchen des Menschen diesen empirischen Weg einschlägt, und er will die so gewonnene Gotteserkenntnis in ihrem Wert anerkannt wissen. Dem Anspruch der Arianer gegenüber, dass sie die οὐσία Gottes zu definieren vermöchten, hat er auf diese praktische als die wirkliche Gotteserkenntnis hingewiesen. Sie sei eine ἀμυδρὰ μὲν παντελῶς καὶ μικροτάτη ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε μὴν ἐξαρκοῦσα ἔννοια c. Eun. I; M. 29, 533 C. In dieser religiösen Gedankenwelt hat er selbst auch tatsächlich gelebt.

Aber von dieser erfahrungsmässigen Gotteserkenntnis führt nun keine Brücke hinüber zu den Spezialitäten seiner Trinitätslehre. Etwaigen Versuchen, aus der Verschiedenheit der ἐνέργειαι auf Unterschiede in der Gottheit zurückzuschliessen, tritt Basilius selbst sofort prinzipiell entgegen: für ihn steht ja auf Grund der Homousie der drei πρόσωπα die ταυτότης τῆς δυνάμεως für alle drei fest c. Eun. I; M. 29, 564 B. — Aber

Basilius hat sich auch den Zugang zu der Idee abgeschnitten, durch die er selbst gerne eine Verbindung hergestellt hätte (vergl. S. 150), dass nämlich die aus der religiösen Erfahrung stammende Gotteserkenntnis durch die hinzutretende Hypostasenlehre geklärt, bereichert und vertieft werde. Denn die ἐνέργειαι weisen auf die einheitliche οὐσία zurück. Die ἰδιότητες der ὑποστάσεις aber stehen ausserhalb der οὐσία. Wie soll dann beides überhaupt auf einander bezogen werden?

Hier gab es nur zwei Möglichkeiten: entweder musste der Satz, dass die ἰδιότητες der ὑποστάσεις nichts mit der οὐσία zu schaffen hätten, verleugnet oder musste darauf verzichtet werden, einen religiösen Wert der Hypostasenlehre nachzuweisen. Der Versuchung zum ersteren ist Basilius mehr als einmal unterlegen. Man vergleiche c. Eun. II: M. 29, 640 A ff.: Basilius hat festgestellt, dass γεννητὸν und ἀγέννητον γνωριστικαὶ ἰδιότητες seien und fährt dann fort: εἰ γὰρ μηδὲν εἴη τὸ τὴν οὐσίαν (!) χαρακτηρίζον, οὐδενὶ ἂν τρόπῳ πρὸς τὴν σύνεσιν ἡμῶν διικνοῖτο. μιᾶς γὰρ οὔσης θεότητος ἀμήχανον ἰδιάζουσαν ἔννοιαν πατρὸς λαβεῖν ἢ υἱοῦ, μὴ τῇ τῶν ἰδιωμάτων προσθήκῃ τῆς διανοίας διαρθρουμένης; zu beachten ist auch der gleich nachher (640 B) folgende Ausdruck: οὐ γὰρ δὴ οἱ δεικτικοὶ τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ (sc. θεοῦ) τρόποι τὸν τῆς ἁπλότητος λόγον παραλυπήσουσιν. Hier ist Basilius der Idee mindestens sehr nahe gerückt, dass ἀγεννησία und γέννησις doch die οὐσία selbst charakterisieren. Ganz ähnlich ist der Satz ep. 210: M. 32, 776 C: Basilius spricht von den χαρακτῆρες der πατρότης und υἱότης und sagt dann δεῖ γὰρ τὴν διάνοιαν ἡμῶν οἱονεὶ ἐπερεισθεῖσαν ὑποκειμένῳ τινὶ καὶ ἐναργεῖς αὐτοῦ ἐντυπωσαμένην τοὺς χαρακτῆρας οὕτως ἐν περινοίᾳ γενέσθαι τοῦ ποθουμένου. Von da aus versteht man auch das Schillern im Begriff der ὑπόστασις, das oben (S. 133 f.) zu konstatieren war.

Aber so wohl verständlich es ist, dass Basilius darnach strebte, seine Hypostasenlehre mit seiner Religiosität in inneren Zusammenhang zu bringen, die angeführten Wendungen bleiben darum doch Inkonsequenzen. Sie verwischen den scharfen Unterschied von οὐσία und ὑπόστασις, der für die Begriffsbildung des Basilius grundlegend ist. Hielt Basilius ihn mit voller Strenge fest, dann war auch seine Trinitätslehre von der Sphäre, in der

er religiös lebte, durch eine Kluft geschieden. — Dem Scharfsinn der Arianer ist dieser Zwiespalt zwischen der praktischen Religiosität und der theologischen Konstruktion bei Basilius nicht entgangen. Ihre Frage (ep. 234; M. 32, 868 C): ὃ οἶδας, σέβεις ἢ ὃ ἀγνοεῖς? berührt diesen wundesten Punkt. Eine ausreichende Antwort darauf hat Basilius nicht zu geben vermocht.

Während Basilius das Verhältnis der drei Personen in der Gottheit in einer ausgezirkelten Formel zu erfassen suchte, ist er hinsichtlich des geschichtlichen Christus bei einer unentwickelten Anschauung stehen geblieben. Dass aus der Behauptung der Homousie sofort peinliche Fragen in betreff der historischen Persönlichkeit Christi folgten, ist ihm so wenig wie dem Athanasius klar geworden. Ja, Basilius lag es im Grund noch ferner als Athanasius, über diese Probleme zu reflektieren. Denn für ihn bildet die geschichtliche Offenbarung nicht im gleichen Mass wie für Athanasius den Angelpunkt seiner Religiosität. Sie ist bei ihm in ihrer Bedeutung eingeschränkt, teils durch die Nachwirkung origenistischer Ideen — vergl. die S. 150 A. 1 zitierte Stelle —, teils und noch mehr durch seinen mönchisch-mystischen Enthusiasmus: in seinem Streben nach einer unmittelbaren Erhebung zu Gott lässt er auch die Vermittlung durch den historischen Christus zuletzt hinter sich. Es ist darum nicht zufällig, dass Basilius die Person Christi in der erbaulichen Rede so ausserordentlich selten verwertet. Wo er ausdrücklich auf sie reflektiert, da kommt sie für ihn in erster Linie in Betracht als eine Erscheinung des Göttlichen. Der menschlichen Seite hat Basilius keine tiefere Bedeutung abzugewinnen vermocht. Sie ist für ihn nur die Hülle der Gottheit. In unzweideutiger Weise hat er diese Anschauung zum Ausdruck gebracht, vergl. in s. Chr. gen. M. 31, 1473 D ἐφαίνετο γὰρ ὥσπερ φῶς δι' ὑελίνων ὑμένων διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἡ θεία δύναμις, διαυγάζουσα τοῖς ἔχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας κεκαθαρμένους adv. calumn. s. trin. M. 31, 1493 C διὸ τὸ σῶμα ἔλαβε νέφος ὁ λόγος, ἵνα μὴ καταφλέξῃ τὰ ὁρώμενα. — Natürlich legt auch Basilius Gewicht darauf, dass der Logos wirklicher Mensch geworden ist, dass sein Fleisch dem unseren gleich ist. Aber was er religiös daraus gewinnt, ist nichts weiter,

als das Entzücken über die Wirklichkeit des Unmöglichen; darüber, dass der Unfassbare sich in die Schranken des irdischen Daseins begibt und der Ewige den Kreislauf des menschlichen Lebens durchmisst. vergl. de grat. act. M. 31, 228 C ff. in s. Chr. gen. M. 31, 1460 C ff. de sp. s. M. 32, 100 A ff. Auch bei der Behandlung einzelner Tatsachen, wie der des Leidens, vertieft sich die Anschauung nicht. Das Leiden ist ihm wie Athanasius bedeutungsvoll als Geschehnis, nicht als Erlebnis einer Person. Denn als selbstverständlich gilt ihm, nicht nur dass die Gottheit vom Leiden völlig unberührt bleibt, sondern auch dass die σὰρξ nur mit Zulassung der Gottheit der Schwachheit unterliegt de grat. act. M. 31, 228 C in s. Chr. gen. M. 31, 1460 B ep. 261; M. 32, 972 A. Der Gedanke an ein menschliches Ich, das leiden könnte, liegt völlig ausserhalb seines Horizonts. — Darum ist ihm das Problem, wie Gottheit und Menschheit sich vereinigen, nur in oberflächlich metaphysischer Fassung aufgegangen. Er streift die Frage einmal ausdrücklich, um sie summarisch zu erledigen, in s. Chr. gen. M. 31, 1460 C τίνα τρόπον ἐν σαρκὶ ἡ θεότης; ὡς τὸ πῦρ ἐν σιδήρῳ· οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς, vergl. ib. 1461 A οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη τοῦ κυρίου σὰρξ αὐτὴ μετέσχε τῆς θεότητος, οὐ τῇ θεότητι μετέδωκε τῆς οἰκείας ἀσθενείας. Im übrigen stehen bei ihm noch Ausdrücke nebeneinander, die bald zu Scheidezeichen wurden. Ich hebe nur ein paar charakteristische hervor ep. 210; M. 32, 776 B περὶ τῆς πρὸς τὸν ἄνθρωπον συναφείας (sc. τοῦ λόγου) de ieiun. I; M. 31, 177 C ὁ κύριος ... τὴν σάρκα ... ἀνέλαβεν ep. 261; M. 32, 969 B τῆς σαρκὸς τῆς θεοφόρου. Vielleicht deutet es aber doch wenigstens eine gewisse Tendenz seiner christologischen Anschauung an, wenn Basilius die populäre [1]) Bezeichnung θεοτόκος nur ein einziges Mal verwendet in s. Chr. gen. M. 31, 1468 B. Und im gleichen Sinn ist bemerkenswert, dass Basilius an der theologischen Anschauung des Diodor von Tarsus nichts Anstössiges zu entdecken vermochte, vergl. nam. sein zusammenfassendes Urteil über Diodor ep. 244; M. 32, 916 B/C.

Bei diesem Problem fehlten dem Basilius auch die Gegner,

1) Dass der Ausdruck im 4. Jahrh. populär war, bedarf wohl keiner Belege.

die ihn zwangen, Dinge zu sehen, auf die er selbst nicht aufmerksam wurde. Derjenige Theologe, der den Homousianern die Augen zu öffnen suchte, welche Fragen sich gerade für sie beim geschichtlichen Christus auftaten, Apollinaris von Laodicea, hat auf ihn kaum mehr eingewirkt. Basilius hat zwar den Zeitpunkt erlebt, wo die Christologie des Apollinaris Gegenstand lebhaften Streites wurde, aber er war schon zu müde, um sich gründlich mit ihm auseinanderzusetzen[1]). Auch die von Böswilligen ausgestreute Verdächtigung, er sei selbst Anhänger des Apollinaris, hat ihn nicht bewogen, sich näher mit dessen Schriften zu beschäftigen ep. 244; M. 32, 916 A ff. Nur gegen Aussenpunkte der Anschauung des Apollinaris, gegen seine „jüdische" Eschatologie und gegen seine (angebliche) Behauptung, dass Christus sein Fleisch vom Himmel herniedergebracht habe, hat er sich polemisch gewendet ep. 263; M. 32, 980 B ep. 265; M. 32, 988 A. Dass er aber auch die Kernlehre des Apollinaris wenigstens kannte, geht aus in s. Chr. gen. M. 31, 1473 C hervor.

Die Gegner, mit denen er sich allein auf einen ernstlicheren Kampf einlässt, sind die Arianer. Auch ihnen gegenüber beschränkt er sich jedoch auf die Verteidigung der Homousie. Von der Aufstellung der Arianer, die ihm neue Seiten des Problems hätte eröffnen können, von der Behauptung, dass der Logos die Stelle der ψυχή beim geschichtlichen Christus vertreten habe, nimmt er nirgends Notiz. So blieb ihm, nachdem er die Homousie mit positiven Gründen gerechtfertigt, nur übrig, noch die Argumente zu widerlegen, die die Arianer von der Historie aus gegen die Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater richteten. Basilius hat das immer nur im Anschluss an die systematische Auseinandersetzung getan. Aber nimmt man alles zusammen, was er beiläufig bespricht, so sieht man, dass er doch das exegetische Material der Arianer fast vollständig, zum Teil an mehreren Orten, behandelt hat: Prov. 8, 22 (c. Eun. I; M. 29, 616 B ep. 8; M. 32, 260 C, vergl. auch hom. in princ. prov. M. 31, 392 A), Marc. 13, 32 (ep. 8; M. 32, 256 A), Joh.

1) Die Unechtheit des Briefwechsels zwischen Basilius und Apollinaris scheint mir ebenso evident zu sein, wie Loofs (Eustathius von Sebaste S. 74 A. 6).

5, 19 (ep. 8; M. 32, 261 B), Joh. 6, 57 (ep. 8; M. 32, 253 A), Joh. 14, 28 (c. Eun. I; M. 29, 565 A ep. 8; M. 32, 253 B), Act. 2, 36 (c. Eun. II; M. 29, 576 A), 1. Cor. 15, 28 (ep. 8; M. 29, 260 D). Sein Verfahren bei der Beseitigung der exegetischen Schwierigkeiten richtet sich im allgemeinen nach der Regel, die damals bei den Homousianern sich einbürgerte. Basilius hat sie selbst einmal formuliert de fide M. 31, 468 B/C: οὐ γὰρ ἡ πρὸς τὸ σὸν ἀσθενὲς συγκατάβασις ἐλάττωσις ὀφείλει γίνεσθαι τῆς ἀξίας τοῦ δυνατοῦ· ἀλλὰ τὴν μὲν φύσιν νόει θεοπρεπῶς, τὰ δὲ ταπεινότερα τῶν ῥημάτων δέχου οἰκονομικῶς, vergl. den Vorwurf gegen die Arianer ep. 210: M. 32, 776 B πολλὰ δὲ καὶ περὶ τῆς πρὸς τὸν ἄνθρωπον συναφείας εἰρημένα εἰς τὸν περὶ τῆς θεότητος ἀναφέρουσι λόγον οἱ ἀπαιδεύτως τῶν γεγραμμένων ἀκούοντες. Immerhin hat Basilius diesen Grundsatz nicht summarisch angewendet, um alles, was ihm unbequem ist, auf die Menschheit abzuschieben. Er schlägt bei einzelnen Stellen verschiedene Deutungen vor (vergl. nam. ep. 8) und sucht nicht ohne Geschick, seine Auffassung aus dem Text selbst zu begründen. Basilius fühlt sich sicher, und doch spürt man bei ihm ein leises Missbehagen in diesem Kampf: es sind zu viele Schriftworte, die man erst durch kunstgerechte Exegese sich zurechtlegen muss. Von dieser Stimmung aus versteht man erst ganz, warum Basilius so oft und so kräftig auf den Johannesprolog hinweist: hier ist endlich eine Schriftstelle, die unmittelbar und unzweideutig die Gottheit auch des Menschgewordenen lehrt. Nach diesem klaren Zeugnis sind die schwierigeren Stellen auszulegen; sie gibt auch dem einfachen Christen einen festen Halt, auf den er sich gegenüber den Deuteleien der Gegner stützen kann, vergl. die ganze Predigt über in princ. erat verb. M. 31, 472 ff. c. Eun. II; M. 29, 597 C 601 B c. Sab. et Ar. M. 31, 601 A adv. calumn. s. trin. M. 31, 1493 C de sp. s. M. 32, 89 A 104 A ff. — Es ist bemerkenswert, dass Basilius damit unwillkürlich auf einen ähnlichen Standpunkt kommt, wie Marcellus von Ankyra. Nur dass Marcellus ihn mit vollem Bewusstsein eingenommen hatte. Basilius war nicht der einzige, dem es so ging. Es lässt sich bei allen Theologen der Zeit studieren, wie sie, ohne es zu wissen und zu wollen, in der Polemik gegen die Arianer auf die Sprünge des Mar-

cellus von Ankyra geraten, — ein glänzender Beweis dafür, wie klar der Vielgeschmähte die exegetische Situation beurteilt hat[1].

Wenn man die theologische Leistung des Basilius hinsichtlich der Geschlossenheit der Resultate mit der des Athanasius vergleicht, so kommt man leicht dazu, Basilius (und die Kappadozier überhaupt) zu unterschätzen. Landläufig ist das Urteil, das die Kappadozier als die theologischen Kleinmeister dem „religiösen Heros“ Athanasius gegenüberstellt. Indess bei Athanasius beruht die Einheitlichkeit seiner Anschauung zum guten Teil auf den Schranken, die ihm von der Natur gesetzt waren, oder die er sich selbst bewusst setzte. Er war blind gegen Fragen, auf die schon Bedeutendere unter seinen Zeitgenossen, wie Eustathius von Antiochien und Marcellus von Ankyra geachtet haben. Den Männern der zweiten Generation kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn sie nicht mehr imstande waren, die letztlich doch tief widerspruchsvolle athanasianische Auffassung des ὁμοούσιος zu vertreten. Bringt man gebührend in Anschlag, wie stark die theologische Konzeption bei Basilius durch die fortgeschrittene Situation bedrückt war, dann darf man Basilius nicht weit hinter Athanasius zurückstellen. Von grossen Motiven ist auch er ausgegangen, und gerade in der Geltendmachung der von ihm in (relativem) Gegensatz gegen Athanasius betonten Motive bestand schon eines seiner unbestreitbaren geschichtlichen Verdienste. Die Erlösungslehre des Athanasius, die ihr kräftigstes Argument für das ὁμοούσιος aus dem Verlangen nach einer greifbaren Bürgschaft des Heils zog, wurde ihrerseits wieder ein Faktor, der die Tendenz zum Realismus in der Kirche stärkte. An die entscheidende Stelle in der Theologie eingesetzt, mussten die an die natürlich-sinnliche Existenz anknüpfenden Motive, denen von Haus aus ein massives Schwergewicht innewohnte, vollends zum Ruin der geistigen Interessen führen. Wäre dieser Realismus ohne ein Gegengewicht geblieben, so wäre die griechische Kirche wohl noch früher und noch gründlicher in den Dienst des Sinnlichen

1) Es wäre eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen zu schildern, wie gross der positive Einfluss gewesen ist, den Marcellus auf seine Gegner geübt hat. Zahn's Arbeit bedarf nach dieser Seite hin der Ergänzung. Aber hier sie zu liefern, ist bei der Ausdehnung des Stoffs unmöglich.

gesunken, als dies tatsächlich der Fall gewesen ist. Aber drei Mächte vor allem haben in den kritischen Jahrhunderten, im 4. und 5., kräftigen Widerstand geleistet, alle letztlich von Klemens und Origenes in Bewegung gesetzt: das Mönchtum, das in seinen edleren Vertretern eine über das Sinnliche sich erhebende Frömmigkeit erstrebt, die Theologie der Kappadozier und die der Antiochener. Unter diesen drei Faktoren ist der mittlere vielleicht der geschichtlich wirksamste gewesen. Denn die Kappadozier sind nicht wie die Antiochener verketzert worden; ihre Predigten bildeten durch alle Jahrhunderte hindurch den beliebtesten Erbauungsstoff. Neben dem Mönchtum ist es ihnen hauptsächlich zu danken, wenn in der griechischen Kirche die Erinnerung daran wachblieb, dass es in der Religion doch schliesslich auf die Seele mehr ankommt, als auf den Leib, und dass das Leben in der Religion Geistwerden durch Gott ist.

Aber auch die Ausprägung der Trinitätslehre bei Basilius bedeutet im Vergleich mit der Theologie des Athanasius einen relativen Fortschritt. Unleugbar ist Basilius dem Tritheismus bedenklich nahegerückt; aber er hat dafür auch ein Stück von dem Naturalismus abgestreift, der der Anschauung des Athanasius anhaftete. Mit der scharfen Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις will er das Interesse zum Ausdruck bringen, dass der christliche Glaube auf deutlich Umschriebenes, auf Persönliches sich richtet. Die Durchführung war mangelhaft, der Begriff von ὑπόστασις abstrakt und unlebendig: trotzdem bleibt das Epochemachende bestehen, dass diese Trinitätslehre den ersten Anstoss dazu gab, über den Begriff der Persönlichkeit philosophisch und theologisch zu reflektieren.

Auf der durch Basilius geschaffenen Grundlage hat sofort G r e g o r v o n N a z i a n z weitergebaut.

Gregor hat, wiewohl der ältere, immer in Basilius seine theologische Auktorität gesehen. Er hat das bei den verschiedensten Gelegenheiten ausgesprochen: Basilius selbst gegenüber, vor andern, wie auch in der poetischen Erzählung seines Lebens, vergl. ep. 58; M. 37, 113 A ἐγὼ σὲ καὶ βίου καθηγητὴν καὶ δ ο γ μ ά τ ω ν δ ι δ ά σ κ α λ ο ν καὶ πᾶν ὅτι ἂν εἴποι τις τῶν καλῶν ἐθέμην τε ἀπ' ἀρχῆς καὶ νῦν τίθεμαι, dazu carm. de vit.

sua v. 221—225; M. 37, 1044—1045 or. 13; M. 35, 853 C or. 18; M. 35, 985 A 1032 B 1040 B or. 31; M. 36, 136 A. Man darf den Wert dieser Aussagen nicht durch den Hinweis auf Gregor's zur Ueberschwänglichkeit neigende Rhetorik heruntersetzen. Denn es lässt sich an sicheren Proben erhärten, dass sie dem tatsächlich zwischen Basilius und Gregor bestehenden Verhältnis entsprechen. Zunächst daran, dass Basilius nie in derselben Weise den Gregor erhoben hat, wie dieser ihn an den angeführten Stellen. Dann aber namentlich an dem konkreten Fall der ep. 58: Gregor hat den dringenden Wunsch, in der Lehre vom heiligen Geist weiterzugehen als Basilius; aber er muss erst bei Basilius anfragen und ihn um Instruktion bitten. Er tut das in der bezeichnenden Form (a. a. O.; M. 37, 117 B): σὺ δὲ δίδαξον ἡμᾶς, ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, μέχρι τίνος προϊτέον ἡμῖν τῆς τοῦ πνεύματος θεολογίας καὶ τίσι χρηστέον φωναῖς καὶ μέχρι τίνος οἰκονομητέον, ἵν' ἔχωμεν ταῦτα πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας.

Aber die Theologie Gregor's hebt sich darum doch sehr deutlich von der des Basilius ab. In Temperament und Geistesart, wie auch in den feineren Nuancen der Religiosität, war der Unterschied zwischen beiden doch so bedeutend, dass er sich trotz aller Uebereinstimmung des allgemeinen theologischen Standpunkts bei der konkreten Ausprägung der Anschauung auf Schritt und Tritt fühlbar machen musste. Und nicht erst nach dem Tod des Basilius ist die Eigenart des Gregor hervorgetreten.

Der Punkt, an dem sich die Abweichung ihrer dogmatischen Stimmung am frühesten offenbarte, war die Frage der Gottheit des heiligen Geistes. Bei Gregor findet sich schon in einer Predigt aus der ersten Zeit seines Presbyteramts eine Formulierung des Trinitätsglaubens, die seine im Vergleich mit Basilius vorgeschobene Position deutlich erkennen lässt. Gregor sagt or. 2; M. 35, 445 C: (ὁ πατὴρ) θεότητος ὢν ἀρχὴ . . . τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης, τῷ μὲν ὡς υἱῷ καὶ λόγῳ, τῷ δὲ ὡς προόδῳ (das entspricht dem υἱῷ!) καὶ ἀδιαλύτῳ πνεύματι; vergl. auch or. 3; M. 35, 521 C (er rühmt die Orthodoxie der Nazianzener) παρ' οἷς πατὴρ ὑψοῦται καὶ υἱὸς ἰσάζεται καὶ πνεῦμα ἅγιον συνδοξάζεται. Das Charakteristische

dieses Bekenntnisses besteht nicht nur darin, dass Gregor die Gottheit des Geistes mit der gleichen Entschiedenheit wie die des Sohnes ausspricht, sondern namentlich darin, dass er sich bemüht, sie auch in korrespondierenden Terminis auszudrücken. — Seit 372 strebt er energisch darauf hin, auch andere, besonders Basilius, in diesem Sinn zu beeinflussen, vergl. die bekannte Stelle or. 12; M. 35, 849 C (μέχρι γὰρ τίνος τῷ μοδίῳ τὸν λύχνον περικαλύψομεν), dazu or. 13; M. 35, 856 B/C und die bereits erwähnte ep. 58 an Basilius. Aber es scheint doch, dass er selbst bis zu seiner Berufung nach Konstantinopel — wohl durch Basilius gehemmt — seinem inneren Drang nicht so sehr folgte, wie er es eigentlich wollte. In der 379 gehaltenen or. 21 legt er darüber ein Geständnis ab. Er charakterisiert dort die verschiedene Stellung der orthodoxen Theologen zum Bekenntnis der Gottheit des Geistes. Bei der dritten Kategorie, bei denen, die sich zum παρρησιάζεσθαι τὴν ἀλήθειαν erheben, sagt er von sich selbst (a. a. O.; M. 35, 1124 B): ἧς ἂν εἴην ἐγὼ μερίδος· οὐ γὰρ τολμῶ τι πλέον καυχήσασθαι, μηκέτι (!) τὴν ἐμὴν δειλίαν οἰκονομῶν . . . ἱκανῶς γὰρ ᾠκονομήσαμεν. — Mit dieser οἰκονομία ist es übrigens, was ich gleich hier erwähnen möchte, nicht in Zusammenhang zu bringen, dass Gregor verhältnismässig sehr selten trinitarische Doxologien am Schluss der Predigt verwendet. Denn innerhalb der Predigt hat er, wie sich zeigen wird, häufig genug trinitarische Formeln. Am Ende finden sich solche nur: or. 8; M. 35, 817 A ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . ., ᾧ ἡ δόξα καὶ τῷ πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι or. 9; M. 35, 825 D Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ ἡ δόξα πατρὶ . . σὺν τῷ ἁγίῳ . . πνεύματι or. 33; M. 36, 237 A Χριστῷ . . ., ᾧ ἡ δόξα . . . σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι or. 44; M. 36, 621 A ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . ., ᾧ πᾶσα δόξα . . . σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (man beachte, dass Gregor keine stereotype Formel der Doxologie hat).

Worin bestand nun aber eigentlich die Differenz zwischen Gregor und Basilius hinsichtlich des Dogmas vom heiligen Geist? Gregor selbst hat sich nie präzis darüber geäussert. Aus den hochpathetischen Worten, die er auch Basilius gegenüber gebraucht, könnte man den Eindruck gewinnen, als ob es sich zwischen ihm und Basilius um das Bekenntnis der Gottheit des Geistes an und

für sich gehandelt hätte. Die Mehrzahl der Forscher hat sich dadurch täuschen lassen und Basilius (wenigstens bis cr. 372) eine Anschauung zugeschoben, die etwa der des Eusthatius von Sebaste entspricht. Es hat sich oben ergeben, dass das unrichtig ist. Die Frage, in der sie auseinandergingen, war eine speziellere. Von Basilius aus ist der kritische Punkt deutlich zu erkennen. Sie differierten, um mit Basilius zu reden[1]), über den τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Geistes. Gregor fand ein παρρησιάζεσθαι τὴν ἀλήθειαν erst da, wo auch über die Art der Entstehung des Geistes eine bestimmte dogmatische Aussage gemacht wurde. Er begriff nicht, wie man da zögern konnte. Denn ihm schien Joh. 15,26 dafür eine genügende Grundlage zu bieten[2]). Auf dieses Wort hat er sich ausdrücklich berufen or. 31; M. 36, 141 A/B τὸ ἐκπορευτὸν . . . παρὰ κρείσσονος ἢ κατὰ σὲ (er redet die Pneumatomachen an) θεολόγου, τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, εἰσαγόμενον or. 29; M. 36, 76 C τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ὥς πού φησιν αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ λόγος. Aus dem Stichwort in Joh. 15, 26 formte Gregor eine Bezeichnung für die ἰδιότης des Geistes. In der ἐκπόρευσις fand er die Parallele zur γέννησις, und für ihn erhielt erst mit der Einsetzung dieses Punktes das Bekenntnis zur Homousie des Geistes seinen sichern Rückhalt. Wie wollte man denn die Gottheit des Geistes mit Bestimmtheit vertreten, wenn man sie nicht abzuleiten vermochte?

Aber deutet nun der Eifer, den Gregor in dieser Frage entwickelt, auf ein tieferes inneres Interesse hin, das Gregor an diesem speziellen Problem nahm? — Bedenkt man, wie wenig sachlich mit dem leeren Ausdruck ἐκπόρευσις gewonnen war, so möchte man das bezweifeln. Man ist geneigt anzunehmen, dass Gregor dabei nur einem ästhetischen Bedürfnis folgte, das trinitarische Schema auch beim Geist auszufüllen. Mitgewirkt hat dieses Motiv bei Gregor sicherlich. Er geht weit mehr als Basilius auf runde vollklingende Formeln aus. Ein ungleichmässiges trinitarisches Bekenntnis musste ihm dasselbe Unbehagen verursachen, wie eine hinkende Periode. Allein dieser oberflächliche Gesichtspunkt reicht doch bei weitem nicht hin, um das

1) Ich hebe hervor, dass Gregor diesen Ausdruck nie gebraucht.

2) Man beachte auch die spitzige Bemerkung Gregor's gegen die, die überhaupt keine bestimmte Aussage über den Geist riskieren αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὡς οὐδὲν ἕτερον σαφῶς δηλωσάσης or. 31; M. 36, 137 C.

ungeduldige Drängen Gregor's auf ein unumwundenes Bekenntnis der Gottheit des Geistes zu erklären. Dazu genügt auch der Hinweis auf den Wert, den der positive Terminus ἐκπόρευσις für die Polemik hatte, nicht; obwohl diese Rücksicht bei ihm gleichfalls mitgespielt hat. Vielmehr sind in der Tat bei Gregor persönliche Bedürfnisse religiöser Art für seine Stellungnahme in dieser Frage massgebend gewesen. Man muss, um sie aufzudecken, auf die letzten Motive seiner Frömmigkeit zurückgehen. Denn die Abweichung Gregor's von Basilius in unserer Frage wurzelt schliesslich in seinem um eine Nuance kräftiger entwickelten Spiritualismus.

Origenes hat auf Gregor sichtlich stärker eingewirkt, als auf Basilius. Das erhellt sofort und am deutlichsten aus der Tatsache, dass Gregor die kritisch gegen die vulgärkirchliche Anschauung gerichteten Ideen des Origenes in weiterem Umfang als sein Freund sich angeeignet hat. Basilius hat sich daran genügen lassen, von Origenes einen geistigeren Begriff des Heilswegs und des Heilsziels zu lernen; das gemeinkirchliche Schema der Heilsgeschichte hat er nirgends dem Origenes zulieb angetastet. Auch Gregor hat Dinge, wie die Präexistenz- und Apokatastasislehre nicht übernommen, vergl. für letzteres die vom jüngsten Gericht handelnden Stellen or. 16; M. 35, 945 C or. 30; M. 36, 108 C. Aber er ging doch so weit mit Origenes, dass er bei gewissen eschatologischen und soteriologischen Ideen das grob Sinnliche bewusst negierte, resp. umdeutete. So namentlich bei der Vorstellung vom Gericht und von den Höllenstrafen, vergl. carm. l. I sect. 2, 34 v. 254 f. 260 f.; M. 37, 964 τίς δ' ἡ κρίσις; οἰκεῖον ἔνδον τοῦ συνειδότος βάρος ἢ κουφότης, νόμου τε πρὸς βίον σταθμή. . . . . σκότος δὲ τοῖς κακίστοις, ἐκ θεοῦ πεσεῖν· σκώληξ δὲ πῦρ τε τῆξις ὑλικοῦ πάθους, vergl. or. 16; M. 35, 945 C. — Auch die origenistische Auffassung der δερμάτινοι χιτῶνες hat er wenigstens zur Hälfte acceptiert or. 38; M. 37, 324 C τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυται χιτῶνας, ἴσως τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον; bestimmter carm. l. I sect. 1, 8 v. 115 f.; M. 37, 455 δερματίνους δὲ χιτῶνας ἐφέσσατο σάρκα βαρεῖαν νεκροφόρος, vergl. noch or. 19; M. 35, 1060 C carm. l. I sect. 2, 1 v. 122; M. 37, 531. Dem entspricht es, dass Gregor bei der Auf-

erstehung eine Vergeistigung der σάρξ annimmt, die an eine Auflösung wenigstens hart herankommt or. 7; M. 35, 784 A ὅλον (sc. τὸ σαρκίον) εἰς ἑαυτὴν (sc. ἡ ψυχὴ) ἀναλώσασα καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός.

Es ist für den positiven Aufbau der Theologie Gregor's von grösserer Tragweite und steht mit der uns beschäftigenden Frage direkter in Beziehung, dass Gregor auch in seiner Psychologie sich noch enger als Basilius an Origenes angeschlossen hat. Denn auf den Einfluss des Origenes ist es zurückzuführen, wenn Gregor (ohne Trichotomist zu werden) innerhalb der ψυχὴ den νοῦς als das Geistige im engeren und eigentlichen Sinn auszeichnet. Das spiritualistische Interesse ist damit noch schärfer zugespitzt als bei Basilius. Nicht erst im Konflikt mit Apollinaris ist Gregor auf diese Psychologie verfallen. Sie entspricht vielmehr dem ständig von ihm festgehaltenen Gottesbegriff und der daraus abgeleiteten Definition des göttlichen Ebenbilds. Wie Gregor Gott gerne als den μέγας νοῦς bezeichnet (carm. l. I sect. 2, 10 v. 651; M. 37, 727, vergl. carm. l. I sect. 2, 10 v. 90 f.; M. 37, 687 θεὸς μέν ἐστιν εἴτε νοῦς εἴτ' οὐσία κρείσσων τις ἄλλη νοῦ μόνου ληπτὴ βολαῖς), so ist ihm das Gottähnliche im Menschen der νοῦς, als das zugleich Personbildende und zur Auffassung des Unendlichen Befähigte. So tief empfindet Gregor die Herrlichkeit dieser göttlichen Kraft, dass er selbst die Vermutung, der menschliche νοῦς sei ein Ausfluss des göttlichen, aufzunehmen geneigt ist carm. l. I sect. 2, 10 v. 60 f.; M. 37, 685 (ψυχὴ ἐστιν) θεία τις μεταρροὴ ἄνωθεν ἡμῖν ἐρχομένη εἴτ' οὖν ὅλη εἴθ' ὁ πρύτανις ταύτης κυβερνήτης τε νοῦς carm. l. I sect. 2, 34 v. 23 f.; M. 37, 947 ψυχὴ δὲ φύσις ζωτικὴ, φέρουσά τε· λόγος δὲ καὶ νοῦς τῇ γ' ἐμῇ συνεκράθη . . . νοῦς δ' ἐστιν ὄψις ἔνδον οὐ περίγραφος. — Daraus ergibt sich eine im Vergleich mit Basilius etwas abgewandelte Fassung des Heilsziels des Menschen. Das religiöse Interesse ist konzentriert auf die Vollendung des νοῦς: in der Ueberwindung der πάθη durch den νοῦς ganz gottähnlich zu werden und in dieser Gottähnlichkeit zugleich ganz fähig zu werden, das Licht der Gottheit in sich aufzunehmen, darauf läuft nach Gregor die Sehnsucht und die Aufgabe des Christen hinaus or. 28; M. 36, 48 C εὑρήσει δὲ (sc. ὁ ἄνθρωπος τὸν θεὸν) . . ., ἐπειδὰν

τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν or. 30; M. 36, 112 B ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου· τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις πρὸς ἣν σπεύδομεν.

Auf dem Hintergrund dieser Anschauung versteht man nun, warum Gregor besonderes Gewicht darauf gelegt hat, gerade die Gottheit des Geistes unzweideutig festzustellen. Denn die Kraft, die den Menschen zu jener Vollkommenheit emporhebt, ist die des göttlichen πνεῦμα (vergl. carm. l. II sect. 1, 1 v. 630 f.; M. 37, 1017 πνεῦμα θ' ὃ πατρόθεν εἶσι, νόου φάος ἡμετέροιο, ἐρχόμενον καθαροῖσι, θεὸν δέ τε φῶτα τίθησιν). Als dessen spezifische Funktion gilt es ja doch, den νοῦς unwandelbar im Guten zu machen und ihn mit den Strahlen des göttlichen Lichts zu erleuchten, vergl. die charakteristische Beweisführung dafür, dass der Geist schon bei der Erschaffung der Engel mittätig gewesen sei or. 44; M. 36, 444 A οὐ γὰρ ἄλλοθεν αὐταῖς (sc. ταῖς οὐρανίοις δυνάμεσι) ἡ τελείωσις καὶ ἡ ἔλλαμψις καὶ τὸ πρὸς κακίαν δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον ἢ παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Es fehlt die Bürgschaft für die Krönung der Heilsvollendung, wenn nicht auch die Gottheit des Geistes bekannt wird or. 40; M. 36, 421 C ὅτι ἂν ὑφέλῃς τῶν τριῶν τῆς θεότητος (er denkt speziell an den Geist), τὸ πᾶν ἔσῃ καθῃρηκὼς καὶ σεαυτῷ τὴν τελείωσιν. Dieses selbe Interesse treibt Gregor aber auch weiter dazu, die Verbindungslinie zwischen dem Geist und dem Vater sicher zu ziehen: die Hoffnung auf das Emporsteigen zur Gottähnlichkeit schien ihm dann erst sicher verankert, wenn er zeigen konnte, dass die Kraft zu dieser τελείωσις letzlich aus dem Urquell der Gottheit selbst fliesst.

Wenn Gregor darnach aus tiefem inneren Interesse heraus für den Geist die volle Gleichstellung mit dem Sohn und dem Vater forderte, so muss freilich zuvörderst eingeschaltet werden, dass Gregor so wenig wie Basilius imstande war, aus seiner religiösen Erfahrung heraus unmittelbar eine Dreiheit von wesensgleichen göttlichen Hypostasen abzuleiten. Wo Gregor es unternimmt, den trinitarischen Glauben vom Erlebnis des Subjects aus zu konstruieren, fällt er wie Basilius in origenistische Ideen zurück. Er versucht die Ableitung auf denselben Wegen wie

jener. Entweder rein empirisch: Erkenntnis des Sohnes durch den Geist, des Vaters durch den Sohn or. 6: M. 35, 749 B/C or. 24; M. 35, 1193 B or. 31; M. 36, 136 C or. 40; M. 36, 408 C, oder induktives und deduktives Verfahren verbindend so, dass er die göttliche Kausalität in ihre drei Momente zerlegt or. 34; M. 36, 248/249 ἡ ποιητική τε . . καὶ ἀρχικὴ καὶ ἀκίνητος (sc. φύσις) . . ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, vergl. or. 28; M. 36, 25 D ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν or. 38; M. 36, 320 C τὸ ἐννόημα (sc. des Vaters) ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον — immer erscheinen Sohn und Geist als dem Vater untergeordnete Potenzen und die Hypostasierung des Geistes als nicht hinlänglich begründet.

Wie Basilius ist daher auch Gregor genötigt, auf Stufen emporzusteigen und die Homousie des Sohnes und des Geistes in besonderem Beweisgang darzutun. Die Methode der Argumentation stimmt genau mit der des Basilius überein. Auch Gregor beruft sich auf den Taufbefehl (or. 6; M. 35, 749 B or. 33; M. 36, 236 B ff.); aus ihm ergibt sich, dass alle drei ὑποστάσεις sind, aber sofort auch das weitere, dass sie ὁμοούσιοι sind. Der Gedanke an eine Unterordnung wird mittelst des Dilemmas: entweder δεσποτεία oder δουλεία beseitigt (or. 34; M. 36, 248 D or. 41; M. 36, 437 C); definitiv festigt Gregor die These durch den Nachweis der Identität der ἐνέργειαι bei allen drei ὑποστάσεις.

Nur zweierlei ist der Hervorhebung wert. Zunächst, dass auch Gregor, entsprechend dem Schema δεσποτεία — δουλεία, den Titel δεσπότης für Christus nicht selten gebraucht or. 2; M. 35, 512 C (ὁ ἐμὸς δεσπότης), or. 4; M. 35, 604 B (τὸν σωτῆρα καὶ δεσπότην ἁπάντων), or. 7; M. 35, 781 C (τὸν ἑαυτῆς δεσπότην), or. 14; M. 35, 861 C/D (ὁ πάντων σωτὴρ καὶ δεσπότης), or. 38; M. 36, 316 B (τοῦ δεσπότου), or. 40; M. 36, 365 C (ὁ δεσπότης), ep. 171; M. 37, 281 A (σῶμα καὶ αἷμα . . δεσποτικόν), carm. l. I sect. 2, 6 v. 22; M. 37, 645 (Ἰούδας . . . φονεὺς τοῦ δεσπότου). — Dagegen findet sich, was als Gegenstück dazu, aber auch an und für sich bemerkenswert ist, der Ausdruck μονογενὴς θεὸς bei Gregor nirgends, während er σωτὴρ in der homiletischen Sprache gerne verwendet or. 6; M. 35, 744 C or. 9; M. 35, 820 B or. 19; M. 35, 1060 A or. 37;

M. 36, 284 A.

Das Zweite, was eine besondere Erwähnung verdient, ist eine Eigentümlichkeit in Gregor's Terminologie, die es ihm ermöglicht, den Beweis für die Homousie des Sohnes und des Geistes in ganz gerader Linie zu führen. Gregor bezeichnet das christliche Heilsziel mit Vorliebe, ja fast ausschliesslich als θεὸν γενέσθαι. In welchem Masse diese bei Athanasius selten vorkommende, von Basilius gemiedene Wendung bei Gregor vorherrscht, mag die folgende Liste zur Anschauung bringen. Sie erhebt keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit or. 1; M. 35, 397 C or. 4; M. 35, 593 B or. 7; 784 D 785 B or. 11; M. 35, 837 C or. 14; M. 35, 888 A or. 17; M. 35, 976 D or. 25; M. 35, 1201 A or. 30; M. 36, 112 B 133 A or. 31; M 36, 137 B 165 A or. 33; M. 36, 232 D or. 34; M. 36, 252 C carm. l. I sect. 2, 10 v. 137 ff.; M. 37, 690 ib. v. 630; M. 37, 725 carm. l. I sect. 2, 17 v. 1 f.: M. 37, 781 carm. l. I sect. 2, 33 v. 90; M. 37, 934 ib. v. 221 f.; M. 37, 944 carm. l. I sect. 2, 5 v. 45; M. 37, 1524. An mehreren der aufgeführten Stellen hat Gregor zu erkennen gegeben, dass er das Ueberstiegene des Ausdrucks empfindet or. 11; M. 35, 837 C ἀναβάσεως ἢ θεώσεως, ἵν' οὕτως εἰπεῖν τολμήσω or. 14; M. 35, 888 A υἱὸν γενέσθαι θεοῦ, συγκληρονόμον Χριστοῦ, τολμήσας εἴπω καὶ θεὸν αὐτόν. Dennoch hat er ihn fort und fort gebraucht [1]). Gewiss nicht nur darum, weil er ihn doch durch eine einfache Gleichung rechtfertigen konnte — νοῦς-Werden = Gottwerden; denn Gott ist der μέγας νοῦς —, sondern hauptsächlich aus dem Grund, weil von dieser Bezeichnung des christlichen Endziels aus das Postulat der vollen Gottheit des Sohnes und des Geistes am leichtesten zu gewinnen war, vergl. or. 34; M. 36, 252 C εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωτήτω πρῶτον καὶ οὕτως θεούτω με τὸν ὁμότιμον.

Nach der Feststellung der Homousie des Sohnes und des Geistes stand auch Gregor vor der Aufgabe, zu zeigen, wie die drei wesensgleichen Hypostasen in einer einheitlichen Gottes-

1) Beachtenswert ist, dass Gregor den Ausdruck auch auf das Verhältnis des Kaisers zu seinen Untertanen überträgt, mit fast wörtlich gleicher Entschuldigung or. 36; M. 36, 277 C θεοὶ γένεσθε τοῖς ὑφ' ὑμᾶς, ἵν' εἴπω τι καὶ τολμηρότερον.

anschauung zusammengefasst werden könnten. Gregor hat sich bei der Lösung dieses Problems an die Richtpunkte gehalten, die Basilius abgesteckt hatte. Auch er geht aus von den Sätzen: die Anerkennung von drei ὑποστάσεις ist unumgänglich, wenn man nicht dem Sabellianismus verfallen will; aber die Besonderheit der ὑποστάσεις setzt keinen Unterschied der οὐσία; οὐσία und ὑπόστασις verhalten sich wie κοινὸν und ἴδιον; die Eigentümlichkeit der ὑποστάσεις ist in bestimmten ἰδιότητες zu fixieren; diese berühren jedoch die οὐσία nicht; denn die οὐσία der Gottheit ist nur eine, für uns aber unfassbar. — Gregor wiederholt diese Aufstellungen, ohne die Anschauung auf irgend einem Punkt sachlich zu vertiefen. Er löst keine der Dissonanzen, die bei Basilius nachgewiesen wurden; ebensowenig fördert er das philosophische Problem; er empfindet das eine so wenig wie das andere.

Aber Gregor hat in viel höherem Masse als Basilius sich darum bemüht, eine bekenntnisartige Formel zu schaffen, in der der trinitarische Glaube, wie er sich auf Grund dieser Voraussetzungen ergab, präzis und vollständig ausgedrückt war. Das Streben nach fester und zugleich deutlicher Ausprägung der Anschauung, das einem natürlichen Bedürfnis Gregor's entsprach, führte jedoch an und für sich schon zu leisen Modifikationen in der Auffassung der Sache. Denn ging Gregor darauf aus, eine wenigstens relativ vorstellbare Formel zu bilden, so war damit von selbst gegeben, dass er sein Objekt als etwas Einheitliches zu begreifen suchte. Innere Gründe traten hinzu, die diese Tendenz bei Gregor verstärkten. So kommt es, dass Gregor's Trinitätslehre nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich sich deutlich von der des Basilius abhebt.

Ich lege, um das zu zeigen, zunächst das Material von trinitarischen Formeln vor, die sich in den Schriften Gregor's finden. Zur Erleichterung des Ueberblicks ordne ich die Stellen sofort in gewisse Gruppen:

or. 2; M. 35, 445 C (πατὴρ) θεότητος . . ἀρχὴ, τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης, τῷ μὲν ὡς υἱῷ καὶ λόγῳ, τῷ δὲ ὡς προόδῳ καὶ οὐ διαλύτῳ πνεύματι. — or. 23; M. 35, 1161 C μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην, vergl. ib. 1160 A

(τὸν πατέρα) . . . ἐκεῖσε ἀνάγεις τὸ καλὸν γέννημα καὶ τὴν θαυμασίαν πρόοδον.

or. 29; M. 36, 76 B ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς..., τῶν δὲ τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα.

or. 25; M. 35, 1221 B κοινὸν γὰρ πατρὶ μὲν καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης· . . . ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις, vergl. ib. 1220 B ἓν δὲ πνεῦμα ἅγιον, προελθὸν ἐκ τοῦ πατρὸς ἢ καὶ προϊόν. — or. 26; M. 35, 1252 C πῶς τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ προϊὸν μία φύσις, τρεῖς ἰδιότητες. — or. 30; M. 36, 128 C ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου πατήρ, τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος υἱός, τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος ἢ προϊόντος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

or. 21; M. 35, 1096 B οἳ (die Arianer) τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράψαντες, τὸ γεννητόν, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τὸ ἐκπορευτὸν ἐξώρισαν τῆς θεότητος. — or. 29; M. 36, 76 C τὸ ἀγέννητον εἰσάγομεν καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον. — or. 31; M. 36, 141 B εἰπὲ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ πατρὸς κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ υἱοῦ φυσιολογήσω καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ πνεύματος. — or. 39; M. 36, 348 B πατὴρ ὁ πατὴρ καὶ ἄναρχος . . . πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ πνεῦμα, προϊὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς οὐχ υἱϊκῶς δὲ οὐδὲ γὰρ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς· εἰ δεῖ τι καὶ καινοτομῆσαι περὶ τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἕνεκεν· οὔτε τοῦ πατρὸς ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας . . . οὔτε τοῦ υἱοῦ τῆς γεννήσεως . . . οὔτε τοῦ πνεύματος ἢ εἰς πατέρα μεταπίπτοντος ἢ εἰς υἱόν, ὅτι ἐκπεπόρευται. — or. 42; M. 36, 477 C τὸ μὲν οὖν ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκπορευτὸν λεγέσθω τε καὶ νοείσθω, εἴ τῳ φίλον δημιουργεῖν ὀνόματα. — carm. l. I sect. 2, 10 v. 988 f.; M. 37, 751 ἄναρχον, ἀρχή, πνεῦμα τριὰς τιμία, ἀναίτιον, γεννητόν, ἐκπορεύσιμον.

or. 42; M. 36, 476 B ὄνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ πατήρ, τῇ δὲ ἀρχῇ υἱός, τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς πνεῦμα ἅγιον· φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεός.

Ueberblickt man die ganze Reihe dieser Formeln, so sieht

man, dass Gregor in den einzelnen Ausdrücken gern gewechselt und doch überall einen bestimmten Typus festgehalten hat. Die Variationen sind nur sprachlicher, nicht sachlicher Art. Das wird am deutlichsten beim heiligen Geist. Gregor hat eine ganze Musterkarte von Bezeichnungen seiner ἰδιότης: πρόοδος, πρόβλημα, ἔκπεμψις, προϊὸν, προελθὸν, ἐκπορεύσιμον, ἐκπόρευσις, ἐκπορευτόν, aber nirgends ist in den verschiedenen Umformungen eine Nuance der sachlichen Vorstellung angezeigt; es sind nur verschiedene Benennungen desselben Vorgangs. — Als das Grundschema, das überall wiederkehrt, lässt sich etwa die Formel ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις herausstellen.

Dieser klar hervortretende Typus der trinitarischen Formel unterscheidet sich zunächst in den Bezeichnungen für die ἰδιότητες der drei Hypostasen scharf von der Terminologie des Basilius. Erinnert man sich an dessen Sprachgebrauch, so fällt sofort auf, dass die von Basilius bevorzugten Ausdrücke πατρότης und υἱότης in keiner von Gregor's Formeln vorkommen, während die bei Basilius im Hintergrund stehenden Termini ἀγεννησία und γέννησις (und ihre Synonyma) hier die geläufigen sind. Auch Gregor benützt zwar gelegentlich wenigstens das Wort υἱότης or. 31; M. 36, 141 C οὐδὲ γὰρ ἔλλειψις ἡ υἱότης or. 34; M. 36, 252 A πάντα δὲ ὅσα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς υἱότητος; aber schon das Fehlen des korrespondierenden πατρότης zeigt, dass das Wort ihm als dogmatischer t. t. nicht sympathisch war. Die ängstliche Scheu des Basilius, von den biblischen Ausdrücken sich so wenig wie möglich zu entfernen, war bei ihm nicht vorhanden. Er wagt ein καινοτομεῖν, δημιουργεῖν von ὀνόματα, um die Sache deutlich auszudrücken (vergl. die Belegstellen in der oben stehenden Liste). Ausschlaggebend für die Wahl gerade der Ausdrücke ἀγεννησία und γέννησις war bei Gregor gewiss der schon S. 136 dargelegte Gesichtspunkt, dass man mit der Aufnahme dieser Bezeichnungen für die Besonderheiten der Hypostasen den Einwänden der Arianer die Spitze abbrechen konnte. — Dieselbe Rücksicht war mit im Spiele (vergl. S. 162), wenn Gregor die ἰδιότης des Geistes als ἐκπόρευσις präzisierte. Indem Gregor diesen positiven Terminus einsetzte, vermochte er die spezifische Art der Entstehung des Geistes von der γέννησις des Sohnes bestimmt (wenigstens dem

Wort nach) zu unterscheiden[1]). Und das war für die Polemik ein ausserordentlicher Gewinn. Das Dilemma, mit dem die Pneumatomachen beim heiligen Geist operierten: ἢ ἀγέννητον ἢ γεννητὸν (vergl. bei Basilius S. 139), brachte die Orthodoxen in peinliche Verlegenheit, und noch unangenehmer war ihnen der alte Spass der Arianer, den die Pneumatomachen auffrischten: nach der Meinung der Orthodoxen gebe es in der Trinität υἱοὶ δύο καὶ ἀδελφοί (man erinnere sich an die Hilflosigkeit des Athanasius gegenüber diesem Witz ad Serap. I, 15; M. 26, 565 C ff. ib. IV, 2; M. 26, 637 C/D). Gregor war nun in der Lage, jenes Dilemma als zu eng zurückzuweisen und den Scherz als kindische Borniertheit hinzustellen, vergl. or. 31; M. 36, 140 C, bes. 141 A αὐτίκα οἰχήσονταί σοι μετὰ τῆς σεμνῆς διαιρέσεως οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ υἱωνοί. . . . ποῦ γὰρ θήσεις τὸ ἐκπορευτόν, εἰπέ μοι, μέσον ἀναφανὲν τῆς σῆς διαιρέσεως?

Während Gregor durch die drei Prädikate ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις die Abgrenzung der πρόσωπα sichert, beginnt aber ein anderer, wichtigerer Unterschied, den Basilius streng festgehalten hat, bei ihm zu verschwimmen. Wer das oben zusammengestellte Material aufmerksam prüft, wird schon darüber stutzig werden, dass in der Stelle or. 2; M. 35, 445 C πρόοδος

1) Gregor hat deswegen nicht nötig, eine kompliziertere Formel über den Ausgang des Geistes, wie ἐκπόρευσις διὰ τοῦ υἱοῦ zu bilden. Wie fern ihm der Gedanke daran liegt, zeigt namentlich die Ausführung or. 31; M. 36, 140 C ff. deutlich. Das διὰ τοῦ υἱοῦ konnte ihm sogar (wenn er von der Idee wusste) als eine Verschlechterung der Position erscheinen; denn es öffnete dem Gedanken an einen υἱωνός doch wieder ein Pförtchen. Die einfache Gegenüberstellung von γέννησις und ἐκπόρευσις leistete alles, was nötig schien. Gregor redet deshalb überall nur von einem Ausgehen des Geistes aus dem Vater. — Die Stellen, in denen man das „filioque“ bei ihm hat finden wollen, sind belanglos. Carm. l. I, sect. 2, 2 v. 688 f.; M. 37, 632 εἷς θεὸς ἐκ γενέταο δι' υἱέος ἐς μέγα πνεῦμα ἱσταμένης θεότητος ἐνὶ τελέοισι τελείης besagt nur, dass die τάξις der Trinität vom Vater durch den Sohn zum Geist geht, vergl. or. 29; M. 36, 76 B μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη. Vollends die von Bardenhewer, Patrologie [2] S. 255 angeführte Stelle or. 31; M. 36, 136 A τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον kann nur bei oberflächlichster Lektüre hieher bezogen werden. Denn wie der vorhergehende Satz deutlich genug sagt, heisst der Ausdruck nicht: „das aus Vater und Sohn Geeinte“ (so übersetzt Bardenhewer), sondern der aus πνεῦμα und ἅγιον zusammengesetzte Name (πνεῦμα ἅγιον).

als Name für das πνεῦμα den Ausdrücken υἱὸς und λόγος beim Sohn korrespondiert, während es in or. 23; M. 35, 1161 C der γέννησις entspricht. Noch mehr muss es Erstaunen erregen, dass in or. 30; M. 36, 128 C πατὴρ, υἱὸς, πνεῦμα die ἴδια des ἄναρχον, γεννηθὲν, προελθὸν heissen, während or. 25; M. 35, 1221 B umgekehrt ἀγεννησία, γέννημα, ἔκπεμψις als ἴδια von πατὴρ, υἱὸς, πνεῦμα aufgeführt werden. Schon daraus kann man den Schluss ziehen, dass bei Gregor die Begriffe ἰδιότης[1]) und ὑπόστασις in einander fliessen. Das lässt sich aber noch unmittelbarer beweisen. Allerdings kann Gregor beides gelegentlich scharf auseinanderhalten z. B. or. 20; M. 35, 1072 D τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν εἴτουν τρία πρόσωπα καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος. Aber es ist schon schwächer, wenn Gregor sagt or. 33; M. 36, 236 A μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι ... καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις. Und völlig aufgehoben ist der Unterschied in or. 39; M. 36. 345 C θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω ἑνὶ φωτὶ περιαστράφθητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ἰδιότητας εἴτουν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν εἴτε πρόσωπα (οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν), vergl. auch or. 21; M. 35, 1124 D. Ja, Gregor setzt ἰδιότης für ὑπόστασις selbst in solchen Verbindungen, wo es nach seiner sonstigen Anschauung eigentlich schlechterdings unzulässig war or. 39; M. 36. 348 A τοῦ ἐξ οὗ καὶ δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ μὴ φύσεις τεμνόντων ... ἀλλὰ χαρακτηριζόντων μιᾶς καὶ ἀσυγχύτου φύσεως ἰδιότητας, vergl. auch or. 20; M. 35, 1072 A προσκυνοῦμεν οὖν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τὰς μὲν ἰδιότητας (nimmt offenbar das πατέρα u. s. w. auf) χωρίζοντες, ἑνοῦντες δὲ τὴν θεότητα und das häufige μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν z. B. or. 26; M. 36, 1252 C[2]).

---

1) Den Ausdruck χαρακτὴρ als Synonymum mit ἰδιότης verwendet Gregor in der dogmatischen Sprache nicht; als logischen Terminus kennt er ihn or. 28; M. 36, 56 B.

2) Gelehrtere unter den späteren griechischen Theologen haben diesen Punkt schon bemerkt. Eulogius (bei Phot. cod. 230; ed. Bekker 279 a, 25 ff.) widmet der Sache folgende interessante Erörterung: εἰ γὰρ καὶ τῷ θεολόγῳ εἴρηται τὴν μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ὑπάρχειν ἰδιότησιν, ἀλλὰ πρῶτον μὲν οὐ ταὐτὸν ἰδιότης καὶ ἰδίωμα, ἔπειτα δὲ οὐδ' εἰ ὁ πατὴρ κατεχρήσατο τῇ φωνῇ, ταύτην λαβὼν ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως ἤδη ταὐτόν τις εἶναι δογματίσει τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν κυρίως ἰδιότητα. εἰ δὲ καὶ χαρακτηριστικὸν

Wie ist diese Verwischung eines klaren, logischen Unterschieds bei Gregor zu deuten? — Zunächst ergibt sich aus der Tatsache jedenfalls, dass Gregor mit den schulmässigen logischen und metaphysischen Begriffen noch souveräner umgeht als Basilius. Deshalb hat ihm die philosophische Frage, wie sich die ἰδιότητες der ὑποστάσεις zu den Eigenschaften der οὐσία verhalten, noch weniger Kopfzerbrechen gemacht, als dem Basilius. Gregor streift sie mehrmals, aber ohne je sich tiefer auf sie einzulassen. Or. 29; M. 36, 96 A führt er ähnlich wie Basilius aus, dass die Namen πατὴρ und υἱὸς (er hätte besser gesagt ἀγεννησία und γέννησις) weder eine οὐσία noch eine ἐνέργεια bezeichnen, um dann fortzufahren: σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. Aber der Ausdruck σχέσις scheint ihn doch nicht ganz befriedigt zu haben. Denn or. 31; M. 36, 141 C versucht er es daneben noch mit einem selbsterfundenen Wort, das freilich auch keine grössere Klarheit schafft: τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως ἵν' οὕτως εἴπω ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν. Man übersehe nicht, was es heisst, dass Gregor hier die zwei so verschiedenwertigen Termini ἔκφανσις und σχέσις wie Synonyma nebeneinandersetzt. — Anderwärts umgeht Gregor das Problem mit einem absichtlich weit gehaltenen Ausdruck: or. 41; M. 36, 441 C ταῦτα δὲ (sc. ἀγεννησία u. s. w.) οὐκ οὐσίας ἀφορίζει, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, περὶ οὐσίαν δὲ ἀφορίζεται or. 42; M. 36, 476 A περὶ γὰρ τὴν οὐσίαν, οὐ ταῦτα φύσις. Es wäre mit Hilfe einer andern Stelle möglich,

καθέστηκεν ἡ ἰδιότης τῆς ὑποστάσεως, ὥσπερ Βασιλείῳ τε καὶ πολλοῖς τῶν πατέρων δοκεῖ. οὐδὲν μὲν ἄτοπον τὸν ἱερὸν Γρηγόριον εἰπεῖν ἐν τρισὶν ἰδιότησιν, οὐ ταὐτὸν ὑπάρχειν νομοθετοῦντα τῇ ὑποστάσει τὴν ἰδιότητα, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ μάλιστα χαρακτηριστικοῦ, τουτέστι τῆς ἰδιότητος, ἐπονομάζοντα τὴν ὑπόστασιν. — Die Behauptung, dass ἰδιότης und ἰδίωμα nicht dasselbe sei, darf man übrigens bei Eulogius nicht für eine blosse Ausrede halten. Er selbst verwendet wirklich zur Bezeichnung einer Eigenschaft nur ἰδίωμα, während er 278 b, 39 wie Gregor sagen kann: εἰ καὶ ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα ἢ ἰδιότητας ὀνομάζομεν. Man sieht also, dass die Terminologie Gregor's den späteren Sprachgebrauch beeinflusst hat. Dass aber auch bei Eulogius, wie nicht anders zu erwarten, die Erinnerung an die eigentliche Bedeutung von ἰδιότης nicht entschwunden war, lehrt in der ausgehobenen Stelle das κυρίως in τὴν κυρίως ἰδιότητα.

aus diesem περὶ τὴν οὐσίαν für Gregor die Konsequenz abzuleiten, dass er die ἰδιότητες der ὑποστάσεις zu den συμβεβηκότα rechne. Denn or. 31; M. 36, 140 A nimmt er mit dem Dilemma οὐσία und τὰ περὶ τὴν οὐσίαν die vorausgehende Unterscheidung von τὰ καθ' ἑαυτὰ ὑφεστηκότα und τὰ ἐν ἑτέρῳ θεωρούμενα auf und die letztere wird wieder mit der von οὐσία und συμβεβηκὸς gleichgesetzt. Allein Gregor selbst hat diese Folgerung nirgends gezogen und gewiss nicht ohne Grund. Offenbar hat sich in ihm etwas dagegen gesträubt, die Prädikate ἀγεννησία u. s. w. als blosse συμβεβηκότα zu bezeichnen. Um so mehr musste ihm das bedenklich erscheinen, weil seine eigentümliche, ὑπόστασις und ἰδιότης verwechselnde Terminologie dann ja auch die Hypostasen selbst dieser Kategorie nahegerückt hätte.

Aber ist es nun nur ein Mangel an Schärfe des Denkens, wenn bei Gregor die logischen Umrisse des Begriffs der „Person" zu zerfliessen drohen? Man lernt die Tatsache in anderem Lichte sehen, sobald man auf die Frage eingeht, wie Gregor sich den Inhalt seiner Formel der Sache nach vorstellt. Der springende Punkt ist natürlich auch bei Gregor, wie er seine Hypostasenlehre mit dem Monotheismus in Einklang setzt.

Den Nachweis, dass seine Trinitätslehre nicht tritheistisch sei, führt Gregor durch Hervorhebung derselben zwei Momente, die wir schon bei Basilius geltend gemacht fanden. Die Einheit in der Trinität sei sowohl abstrakt durch die Identität der οὐσία, als auch persönlich durch den Vater als die Quelle der Gottheit hergestellt. Gregor liebt es, beide Gesichtspunkte unmittelbar mit einander zu verbinden, ein Beweis, wie sehr er sie als zusammengehörig empfindet und wie geläufig ihm dieser Gedankengang geworden ist, vergl. z. B. or. 20; M. 35, 1073 A τηροῖτο δ' ἄν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεὸς εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων . . . καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος or. 29; M. 36, 76 B μοναρχία . . ., ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης σύμπνοια . . . καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις or. 31; M. 36, 148/149 ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται. — Aber Gregor wiederholt diese Ideen nicht, ohne sie im Vergleich mit Basilius merklich zu modifizieren.

Was den ersteren Gesichtspunkt anlangt, dass die οὐσία das

κοινὸν der drei ὑποστάσεις repräsentiere, so bemüht sich hier Gregor weit mehr als Basilius, die Vorstellung abzuschneiden, als ob die Einheit nur eine gedachte wäre. Nicht nur, dass er die Realität des Gemeinsamen hervorhebt; er steigert die Behauptung dahin, dass in diesem innertrinitarischen Verhältnis die κοινότης ein festeres Einheitsband darstelle, als sonst etwa der Gattungsbegriff gegenüber den Individuen or. 31; M. 36, 149 B ff.: Petrus, Paulus und Johannes sind nicht im selben Sinn ὁμοούσιοι, wie die drei Personen der Trinität. Es liegt in derselben Linie, wenn Gregor (wie Athanasius) das ἀχώριστον der drei πρόσωπα betont or. 23; M. 35, 1164 A θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα. Gregor drückt das gelegentlich so stark aus, dass er fast den Sabellianismus streift or. 39; M. 36, 345 D ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν ἃ ἡ θεότης. Endlich ist nicht zu übersehen, wie Gregor den Eindruck der Einheit in der Trinität regelmässig noch dadurch zu verstärken sucht, dass er neben der ταυτότης τῆς οὐσίας die ὁμόνοια, σύμπνοια u. ä. hervorhebt, vergl. z. B. or. 1; M. 35, 401 B or. 6; M. 35, 740 B or. 22; M. 35, 1144 C or. 29; M. 36, 76 A. — Die Tendenz, die alledem zu Grund liegt, ist unverkennbar: auf die Einheit soll etwas grösseres Gewicht hinübergeschoben werden, als ihr bei Basilius zugeteilt war. Infolge davon nähert sich Gregor's Begriff von ὁμοούσιος wieder mehr dem des Athanasius.

Aber wenn Gregor die Bedeutung der die Einheit stiftenden οὐσία kräftiger herauskehrte, dann hatte er allerdings um so gegründeteren Anlass, sofort dem Einwand vorzubeugen, dass für ihn eine unpersönliche οὐσία die eigentliche Gottheit sei. Gregor spricht es darum in der stärksten Form aus, dass vielmehr die Trinität in eine persönliche Spitze auslaufe, sofern der Vater das die zwei andern πρόσωπα erzeugende Prinzip sei, vergl. nam. or. 40; M. 36, 420 B θέλω τὸν πατέρα μείζω εἰπεῖν, ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσως εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ καὶ τὸ εἶναι. Dass diese Behauptung mit seiner These, πατήρ sei eine von der οὐσία zu unterscheidende Hypostase, sich logisch nicht reimen liess, ist ihm so wenig wie Basilius zum Bewusstsein gekommen. — Aber Gregor ist nun bei der Ausführung dieser Idee in zweifacher Hinsicht über Basilius hinausgegangen.

Zunächst darin, dass er es unternimmt, wozu Basilius sich nie verstanden hätte — auch hier zeigt sich wieder der stärkere Einfluss des Origenes —, spekulativ zu begründen, warum der Vater ἀρχὴ für andere göttliche πρόσωπα sein müsse. Gregor macht geltend, es hätte der Würde des Vaters nicht entsprochen, unmittelbar ἀρχὴ für κτίσματα zu sein. Die Hervorbringung der andern πρόσωπα bilde das erforderliche Zwischenglied für die Erschaffung der κτίσματα or. 23; M. 35, 1157 C καίτοι ὅσῳ τιμιώτερον θεὸς κτισμάτων, τοσούτῳ μεγαλοπρεπέστερον τῇ πρώτῃ αἰτίᾳ, θεότητος εἶναι ἀρχὴν ἢ κτισμάτων καὶ διὰ θεότητος μέσης ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ κτίσματα; damit übereinstimmend or. 40; M. 36, 420 B. Das Bedenkliche dieser Motivierung ist Gregor nicht entgangen. Denn nur aus dem Grund bekämpft Gregor die hellenische Idee einer ὑπέρχυσις in der Gottheit so lebhaft, weil er selbst mit seiner Darstellung des Prozesses so hart an diesen Gedanken herangerückt war. Man vergleiche seine Polemik gegen die Vorstellung der ὑπέρχυσις τῆς ἀγαθότητος or. 29; M. 36, 76 B/C und seine eigenen Wendungen or. 38; M. 36, 320 B πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος· οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης; ib. C οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο . . ., ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν κτέ.

Das Zweite, worin Gregor sich weiter vorwagt als Basilius, ist, dass er eine Anschauung des Verhältnisses von Sohn und Geist zum Vater zu gewinnen strebt. Hier hat er sich jedoch den Weg zu seinen eigenen Aufstellungen erst gebahnt durch eine interessante Kritik. In der or. 31 nimmt er die bei den Altnicänern üblichen Bilder ὀφθαλμὸς, πηγή, ποταμὸς und ἥλιος, ἀκτίς, φῶς vor, und er wagt es, diese altehrwürdigen Vergleichungen als unpassend bei Seite zu schieben. Das erste verleite zu der falschen Vorstellung, dass es sich um ein ἓν τῷ ἀριθμῷ handle or. 31; M. 36, 169 B. Das zweite führe nur auf ποιότητες οὐσιώδεις, δυνάμεις ἐνυπάρχουσαι, nicht ὑφεστῶσαι (ib.). Nirgends offenbart sich so deutlich wie in dieser Auseinandersetzung das geheime Misstrauen, das die Jungnicäner gegenüber den Homousianern alten Schlags empfanden. Das Sabellianische und noch mehr das Naturhafte in deren Anschauung war ihnen verdächtig. — Gregor schliesst die angeführte Rede mit der Versicherung, er hätte vergeblich nach einem taug-

licheren Bild gesucht; daher bescheide er sich (ib. 172 A) τὰς μὲν εἰκόνας χαίρειν ἐᾶσαι καὶ σκιάς, ὡς ἀπατηλὰς καὶ τῆς ἀληθείας πλεῖστον ἀποδεούσας. Allein mit diesem Verzicht war es Gregor nicht völlig Ernst. Unter der Hand hat er doch nach einer Anschauungsform gesucht. Ich denke dabei nicht an das beiläufig auftauchende jungnicänische Seitenstück zu ἥλιος, ἀκτίς, φῶς or. 31; M. 36, 149 A οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις (!) ἀλλήλων μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις. Vielmehr ist eine Gregor sehr geläufige Vergleichung in diesem Zusammenhang hervorzuheben, die Darstellung der Trinität nach dem psychologischen Schema νοῦς, λόγος, πνεῦμα, vergl. nam. or. 12; M. 35. 844 B ἀνοίγω τὴν ἐμὴν θύραν νῷ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι, τῇ μιᾷ συμφυίᾳ τε καὶ θεότητι or. 23; M. 35, 1161 C μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι, dazu or. 2; M. 35, 445 C or. 45; M. 36, 664 B (hier die Anrede: ὦ πάτερ καὶ λόγε καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον) carm. l. I sect. 2, 10 v. 559; M. 37, 720 carm. l. II sect. 1, 38 v. 5 ff.; M. 37, 1325/26 carm. l. II sect. 1, 44 v. 313; M. 37, 1375. Man darf die Bedeutung dieser Vorstellungsform für Gregor selbst um so höher anschlagen, weil sie ihm nicht ein blosses Bild ist: ich erinnere daran, dass bei ihm νοῦς ein nicht seltener Name für Gott ist (vergl. S. 163), und erwähne noch, dass Gregor häufiger als Basilius für Christus den Ausdruck λόγος verwendet, vergl. ausser den angeführten Stellen or. 42; M. 36, 468 C carm. l. II sect. 1, 1 v. 564; M. 37, 1012 carm. l. II sect. 1, 66 v. 1; M. 37, 1407. Es kann freilich Gregor nicht verborgen geblieben sein, dass diese Veranschaulichung der Trinität zum Teil derselben Kritik unterlag, wie er sie an den altnicänischen Bildern geübt hatte: es ergaben sich keine ὑποστάσεις, sondern nur δυνάμεις. Wenn er sie dennoch so häufig und zum Teil im Parallelismus zu seiner Formel gebraucht, so sieht man, dass ihn ein inneres Bedürfnis dazu trieb. Ein abstraktes Schema genügt ihm nicht; er muss sich den Gegenstand lebendig vergegenwärtigen, und er strebt darnach, die Trinität sich ernsthaft als geistige, als persönliche Einheit vorzustellen. Dann aber war es unvermeidlich, dass die Energie in der Behauptung der Dreiheit nachliess.

Noch deutlicher als bei der Erörterung des Verhältnisses der μία θεότης zu den πρόσωπα offenbart sich also an dieser Stelle die Gregor's Trinitätslehre von der des Basilius unterscheidende Tendenz: Gregor ist bemüht, die Einheit in der Trinität stärker als Basilius zu accentuieren.

Man wird es jetzt nicht mehr zufällig finden, dass bei Gregor ὑπόστασις und ἰδιότης in einander übergehen. Nicht Schlaffheit des Denkens hat das bei Gregor veranlasst, sondern eine Abwandlung der sachlichen Vorstellung. Der Begriff der ὑπόστασις ist bei Gregor weicher als bei Basilius. Er nähert sich dem eines blossen Moments, eines Punkts in der Gottheit.

Dass die Idee der ὑπόστασις bei Gregor sich nicht ganz mit der des Basilius deckt, ist auch noch durch eine weitere Beobachtung zu erhärten. Gregor gebraucht das Wort ὑπόστασις überhaupt nicht allzuoft, weit seltener als Basilius, und, was noch wichtiger ist, er lässt gerne πρόσωπον (und ἰδιότης) als Synonyma dafür eintreten or. 20; M. 35, 1072 C/D χρὴ καὶ τὸν ἕνα θεὸν τηρεῖν καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν *εἴτ' οὖν τρία πρόσωπα* or. 39; M. 36, 345 C τρισὶ μὲν *κατὰ τὰς ἰδιότητας* εἴτ' οὖν *ὑποστάσεις* εἴ τινι φίλον καλεῖν *εἴτε πρόσωπα* (οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν) or. 42; M. 36, 477 B τί οὖν ἡμῖν αἱ *ὑποστάσεις* βούλονται ἢ ὑμῖν τὰ *πρόσωπα*; προσερήσομαι γάρ· τὸ τρία εἶναι τὰ διαιρούμενα, οὐ φύσεσιν ἀλλ' ἰδιότησιν. Gewiss war dieser Sprachgebrauch (zum Teil) durch die Kirchenpolitik veranlasst; er stellt ein Entgegenkommen gegen die Altnicäner und die Abendländer dar. Aber Gregor hätte nicht so liberal sein können, wie er sich hier zeigt, wenn ihm selbst der Ausdruck ὑπόστασις in seiner ganzen Schärfe behagt hätte.

Aus der ganzen Analyse von Gregor's Trinitätslehre ergibt sich: auf Gregor hat der Vorwurf des Tritheismus offenbar grösseren Eindruck gemacht als auf Basilius. Er mildert die Hypostasenlehre, so dass die Einheit in der Trinität deutlicher sichtbar wird. Aber das entsprach auch — und dies war das stärkere Motiv — seinem persönlichen religiösen Bedürfnis. Er hat den Drang, das innere Leben der Gottheit vom eigenen geistigen Wesen aus zu verstehen, um in sich den Glauben daran zu stär-

ken, dass er durch sie Geist wird. Die kunstvoll gegliederte Formel, auf die er seine Gottesanschauung brachte, ist ihm bei diesem religiösen Streben kein Hindernis, sondern eher eine Stütze: sie grenzt die verschiedenen Potenzen in der Gottheit von einander ab, erlaubt ihm aber doch zugleich, sie als Einheit zusammenzufassen. Wie wenig für ihn die Formel etwas religiös Störendes ist, wie sie bei ihm vielmehr als wertvolles Mittel für die Vergegenwärtigung des Objekts fungiert, bezeugt der Umstand, dass Gregor nicht selten seine Gebete an die τριὰς als solche richtet or. 23; M. 35, 1165 B ὦ τριὰς ἁγία καὶ προσκυνητὴ καὶ μακρόθυμε or. 26; M. 35, 1252 B τριὰς ἁγία καὶ προσκυνητὴ καὶ τελεία carm. l. I sect. 1, 30 v. 25; M. 37, 509 τριάδα ζῶσαν ἐρῶ σε carm. l. II sect. 1, 11 v. 1852; M. 37, 1159 ἀλλ' ὦ τριάς μου, σοῦ προκήδομαι μόνης, vergl. auch or. 34; M. 36, 245 B λαὸς ἐμός. . . . τῆς αὐτῆς τριάδος προσκυνητήν carm. l. I sect. 2, 34 v. 152; M. 37, 956 εὐσέβεια = προσκύνησις τῆς τριάδος carm. l. II sect. 1, 10 v. 2; M. 37, 1027 μεγάλης μονάδος λάτριες ἐν τριάδι.

Wenn Gregor in der Trinitätslehre allenthalben das ihm mit Basilius Gemeinsame individuell weiterbildete, so kommt seine Eigenart voll zur Geltung bei dem Problem des geschichtlichen Christus. Hier hat er, während Basilius sich auf die Verteidigung gewisser Punkte beschränkte, eine tiefdurchdachte positive Anschauung entwickelt, und man ist überrascht, in welchem Masse Gregor durch seine christologische Konstruktion der Folgezeit vorgearbeitet hat[1]). An diesem Fortschritt Gregor's über Basilius ist nicht nur der äussere Umstand schuld, dass Gregor länger als Basilius gelebt hat und mit Apollinaris sich gründlicher auseinandersetzen musste. Gregor hat vielmehr, zunächst einem persönlichen inneren Drang gehorchend, sich in die historische Gestalt Christi versenkt. Denn wie seine Trinitätslehre bereits erkennen liess, ist bei ihm der Spiritualismus mit einem starken Anschauungsbedürfnis verbunden. Schon aus diesem

1) Das ungünstige Schlussurteil von Loofs über Gregor's Christologie (RE³ VII, 146, 21 ff.) kann ich nicht gutheissen. Ich hoffe, die folgende Darstellung wird von selbst zeigen, dass es nicht bloss „Zufall“ war, „wenn Gregor später auch für die Christologie als der Theologe geschätzt werden konnte“.

Grund schenkt er der geschichtlichen Offenbarung grössere Beachtung als Basilius. Dazu kommt aber ein spezifisches religiöses Interesse, das sich für ihn mit den konkreten Heilstatsachen verknüpfte. Und das religiöse Bedürfnis, das hier seine Befriedigung suchte, reicht bei Gregor noch tiefer in sein Inneres hinab als sein Spiritualismus.

Ich versuche es zunächst, die Anschauung von der Person und dem Werk des historischen Christus herauszuschälen, auf die Gregor durch eigene Reflexion (noch abgesehen von der Auseinandersetzung mit Apollinaris) geführt wurde.

Man kann nicht wohl darüber im Zweifel sein, von welchem Punkte bei der Analyse von Gregor's Christologie auszugehen ist. Denn für ihn steht eine bestimmte Heilstatsache auf einer einzigartigen Höhe, und der Eindruck des Charakteristischen wird dadurch noch verstärkt, dass es gerade der Tod Christi ist, auf den Gregor's religiöses Interesse sich konzentriert. Dass hier sein Gefühl am lebhaftesten reagierte, beweist schon die hohe Steigerung der Ausdrücke, in denen er das Mysterium auszusprechen suchte. Er hat die härtesten Paradoxien nicht gescheut, um der Grösse des Ereignisses, so wie er es erfasste, gerecht zu werden. Die Tatsache, deren Bedeutung ihn ergreift, ist ihm, dass (ein) Gott wirklich den Tod erlitten hat. Die Realität dieses Unbegreiflichen stellt Gregor in Wendungen fest, die die Grenze noch überschreiten, welche andere, ähnlich Gestimmte innegehalten haben. Er spricht nicht bloss vom leidenden Gott, vom Blut Gottes; er wagt selbst vom gestorbenen Gott zu reden or. 5; M. 35, 697 B μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου ..., ἣν περιεποιήσω τοῖς τοῦ μονογενοῦς λόγου σου πάθεσιν or. 30; M. 36, 104 C τῷ νέῳ δι' ἡμᾶς 'Αδὰμ καὶ θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς ἁμαρτίας carm. l. I sect. 2, 3 v. 30; M. 37, 635 καὶ Χριστὸς (man beachte was Χριστὸς bei Gregor bedeutet, vergl. unten) ἔπαθε σαρκὶ carm. l. I sect. 2, 14 v. 91; M. 37, 762 ὥς κεν ἐμοῖς παθέεσσι παθὼν θεός carm. l. I sect. 2, 34 v. 190; M. 37, 959 θεοῦ παθόντος σαρκικῶς ἐμῷ πάθει carm. l. II sect. 1, 11 v. 1602; M. 37, 1141 θεοῦ παθόντος ἀνθρώπου τύπον — or. 45[1]); M. 36, 653 A τίνι γὰρ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν

1) Schon die Mauriner haben bemerkt (wenn auch nicht vollständig genug notiert), dass die or. 45, so wie sie jetzt vorliegt, stellenweise

αἷμα ... ἐχέθη, τὸ μέγα καὶ περιβόητον τοῦ θεοῦ carm. l. I sect. 1, 2 v. 1 f.; M. 37, 401 υἱέα δὲ πρώτιστον ἀείσομεν, αἷμα σέβοντες ἡμετέρων παθέων τὸ καθάρσιον carm. l. I sect. 1, 10 v. 65; M. 37, 470 ζητῶ τὸ αἷμα τῷ προσερρύη θεοῦ carm. l. II sect. 1, 13 v. 35 f.; M. 37, 1230 αἷμά τε θεῖον ῥύσιον ἡμετέρης κακίης χέεν. — or. 45; M. 36, 661 C ἐδεήθημεν θεοῦ σαρκουμένου καὶ νεκρουμένου ... D θεὸς σταυρούμενος carm. l. II sect. 1, 60 v. 9; M. 37, 1404 ἐμοὶ θεὸς τέθνηκε κ' αὖθις ἔγρετο.

Gregor ergötzt sich jedoch nicht bloss an der Paradoxie. Er sucht tiefer in den Sinn des Geheimnisses einzudringen. Er ist sich dabei bewusst, dass er einen ungebahnten Weg zu betreten sich anschickt, vergl. or. 45; M. 36, 653 A ἔστι τοίνυν ἐξετάσαι πρᾶγμα καὶ δόγμα τοῖς μὲν πολλοῖς παρορώμενον, ἐμοὶ δὲ καὶ λίαν ἐξεταζόμενον. Denn die vulgäre griechische Theologie begründete zwar die Notwendigkeit des Todes Christi immer mit dem Argument, dass nur der Tod eines Gottmenschen als λύτρον ὑπὲρ πάντων gelte (vergl. z. B. Athan. de verbi incarn. c. 9; M. 25, 112 A c. Ar. II, 69; M. 26, 293 A/B), aber sie scheute sich davor, die Idee durchzudenken oder sie gab eine Scheinlösung, indem sie einen Betrug des Teufels als Zweck unterschob. Gregor hat an zwei Stellen, in der or. 45; M. 36, 653 A ff. und in dem parallelen Abschnitt carm. l. I sect. 1, 10 v. 65 ff.; M. 37, 470, es unternommen, die Auffassung des Todes Christi als λύτρον zu klären und zu vertiefen. Er stellt die präzisen Fragen: τίνι τοῦτο (sc. τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αἷμα ... τὸ μέγα καὶ περιβόητον τοῦ θεοῦ) εἰσηνέχθη καὶ δι' ἥντινα τὴν αἰτίαν? Die erste Frage zerlegt er sich in das Dilemma: entweder dem Teufel oder Gott. Die Möglichkeit, dass dem Teufel das Lösegeld gegeben wurde, weist Gregor sofort mit Entrüstung ab: φεῦ τῆς ὕβρεως (or. 45; M. 36, 653 A carm. a. a. O.)[1]. Aber den daraus folgenden

wörtlich Abschnitte aus der or. 38 wiederholt. Dennoch ist an ihrer Echtheit nicht zu zweifeln. Denn — was die Mauriner nicht beachtet zu haben scheinen — das Gedicht l. I sect. 1, 10 κατὰ Ἀπολιναρίου; M. 37, 464 ff. enthält, nur versifiziert, genau dieselben Gedanken wie die or. 45. Dadurch ist der Kern der Rede gedeckt. Die Einschiebsel aus der or. 38 fallen wohl nur der handschriftlichen Ueberlieferung zur Last.

1) Deshalb hat Gregor anderwärts auch die alte Idee vom Betrug

Schluss: also Gott, getraut er sich auch nicht ohne weiteres zu vollziehen. Er wendet selbst ein: ein Lösegeld werde doch nur dem gegeben, der einen anderen gefangen halte; das treffe aber auf Gott nicht zu. Und weiter: sollte der Vater am Blut des Eingeborenen sich freuen? Dennoch entscheidet sich Gregor für diese Lösung, nur dass er durch nähere Bestimmungen die Anstösse zu beseitigen sucht. Er fasst seine Deutung des Todes Christi in den Worten zusammen: or. 45, 653 B ἢ δῆλον ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ πατὴρ (sc. τὸ λύτρον) οὐκ αἰτήσας οὐδὲ δεηθείς, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον· ἵν' αὐτὸς ἡμᾶς ἐξέληται τοῦ τυράννου βίᾳ κρατήσας καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπαναγάγῃ διὰ τοῦ υἱοῦ μεσιτεύσαντος καὶ εἰς τιμὴν τοῦ πατρὸς τοῦτο οἰκονομήσαντος, ᾧ τὰ πάντα παραχωρῶν φαίνεται. Die Darlegung Gregor's hat etwas Erkünsteltes. Harnack hat darum ihren Wert nicht hoch angeschlagen. Er hat (Dogm.-Gesch. II[3], 175) — ich vermag auch im übrigen nicht alles zu unterschreiben, was Harnack S. 172 ff. ausführt; doch ist hier nicht der Ort zu einer weiter ausholenden Darlegung —, einen Ausdruck herausgreifend, über sie geurteilt: „Hier bedeutete δι' οἰκονομίαν so viel wie in älterer Zeit: ut scriptura impleretur d. h. den Verzicht auf eine sachliche Erklärung“. Allein damit ist der Gehalt unserer Stelle doch unterschätzt. Gregor meint allerdings selbst nicht, mit der Frage ganz fertig geworden zu sein — er fährt fort: τὰ μὲν δὴ Χριστοῦ τοιαῦτα καὶ τὰ πλείω σιγῇ σεβέσθω —, aber die Richtung, in der er die Lösung suchte, hat er deutlich angezeigt. Gregor stellt negativ fest, dass der Vater das λύτρον in Empfang nahm, nicht als etwas von ihm aus Gefordertes, sondern als etwas ihm freiwillig Entgegengebrachtes. Den Grund, warum es notwendig war, Gott ein Opfer — λύτρον und θυσία gehen hier wie überall ineinander über — darzubieten, gibt Gregor in einem Zweifachen an. Das λύτρον war erforderlich erstens διὰ τὴν οἰκονομίαν, zweitens διὰ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον. Was er mit διὰ τὴν οἰκονομίαν meint, hat Gregor im folgenden in dem Satz ἵν' αὐτὸς ἡμᾶς ἐξέληται τοῦ τυράννου βίᾳ κρατήσας

des Teufels reproduzieren können or. 39; M. 36, 349 A/B carm. l. I sect. 1, 9 v. 56 ff.; M. 37, 461. Aber, wie die im Text behandelten Stellen zeigen, war das bei ihm nur eine sekundäre Vorstellung.

und καὶ εἰς τιμὴν τοῦ πατρὸς τοῦτο οἰκονομήσαντος näher ausgeführt; vergl. die noch deutlichere Parallelstelle in den carmina (a. a. O.): ἵν' αὐτὸς ἡμᾶς τοῦ κρατοῦντος ἁρπάσῃ, λάβῃ τε ἀντάλλαγμα τοῦ πεπτωκότος τὸν Χριστόν. Ordnungsmässig, will er sagen, konnte Gott die Befreiung der Menschen aus der Gewalt des Teufels nicht vollziehen, ohne vorher eine Ehrung in Form einer Sühne empfangen zu haben. Die Sühne war aber, fügt er als Zweites hinzu, zugleich auch notwendig mit Rücksicht auf die Menschheit, die vor Gott verunreinigt und ihm entfremdet war (διὰ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον· ἵνα . . . πρὸς ἑαυτὸν ἐπαναγάγῃ διὰ τοῦ υἱοῦ μεσιτεύσαντος). Was Gregor vorschwebt, ist vollkommen deutlich: er möchte den Tod Christi als ein stellvertretendes Versöhnungsopfer fassen. Aber er wagt nicht, die Idee vollkommen auszudenken. Denn sie führt, wie er klar erkennt, zu Konsequenzen im Gottesbegriff, die er nicht vertreten kann. Deshalb behauptet er nicht die absolute Notwendigkeit des Opfers, sondern nur die relative, im Gang der Heilsgeschichte begründete und spricht anstatt von einer Versöhnung des Zorns lieber von einer Ehrung Gottes.

Trotz dieser Abschwächung ist das treibende Motiv der Anschauung Gregor's deutlich erkennbar. Der Wert des Todes Christi besteht für ihn hauptsächlich darin, dass er Sühne ist; die Ueberwindung des Teufels ist erst ein Zweites, aus jenem Entscheidenden Folgendes, und die Rettung des Menschen gilt ihm nicht schon damit als vollendet, dass er der Gewalt des Teufels entnommen ist, sondern erst darin, dass er durch den Mittler Gott zugeführt wird. Kräftiger, als es sonst bei Griechen der Fall war, hat Gregor empfunden, dass die Erlösung nicht bloss Befreiung aus der Macht der Sünde, sondern, ja in erster Linie, Entlastung von der Schuld ist. Darum verlangt er nach einem Trost, der in einer Sühne liegt. Und das war bei ihm nicht anstudiert, sondern persönliches inneres Bedürfnis. Es ist bemerkenswert, dass Gregor, wenn er die Bedeutung des Todes Christi schildert, mit Vorliebe im Ton der persönlichen Applikation redet or. 4; M. 35, 604 C ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀναβάντα καὶ συναγαγόντα τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν τεθνηξομένην or. 30; M. 36, 108 C κατάρα ἤκουσε δι' ἐμὲ ὁ τὴν ἐμὴν λύων κατάραν. Un-

mittelbarer noch bezeugen Gregor's Briefe, namentlich die nach 381 geschriebenen, dass Schuldgefühl und Trostverlangen bei Gregor nicht bloss dann vorhanden waren, wenn er als Dogmatiker reflektierte. Ich weise besonders auf die weichgestimmte ep. 171 an Amphilochius hin. — Durch das Hinzutreten dieses Motivs gewann Gregor's Spiritualismus an ethischer Tiefe. Es kam ihm darin zum Bewusstsein, dass er zur Sehnsucht, Geist zu werden, sich erst dann frei erheben kann, wenn der Druck der Schuld von ihm genommen ist.

Für die Auffassung der Person Christi ergaben sich von da aus sehr bestimmte Direktiven. Zwei Gesichtspunkte kreuzten sich in seiner Deutung des Todes Christi. Sein Verlangen nach einer Erlösung von der Schuld kommt erst dann zur Ruhe, wenn er weiss, dass ein Gott gelitten hat: Gottesblut allein nimmt alle Sünde weg (vergl. die S. 179 f. angeführten Stellen). Aber andrerseits empfindet Gregor auch deutlich, dass die Sühne nur dann für ihn wirksam wird, wenn der, der sich opfert, mit ihm als Glied der Menschheit zusammengehört und als solches auch seine Sünde auf sich genommen hat; vergl. für diese Idee noch or. 4; M. 35, 604 B τὸν τοῦ μεγάλου πατρὸς καὶ υἱὸν καὶ λόγον καὶ προσαγωγέα καὶ ἀρχιερέα καὶ σύνθρονον or. 30; M. 36, 132 A/B ἄνθρωπος . . ., οὐχ ἵνα χωρηθῇ μόνον διὰ σώματος σώμασιν . . ., ἀλλ' ἵνα καὶ ἁγιάσῃ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον, ὥσπερ ζύμη γενόμενος τῷ παντὶ φυράματι καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἑνώσας τὸ κατακριθὲν ὅλον λύσῃ τοῦ κατακρίματος. Der Christus, der sich Gott darbringt, erscheint das eine Mal als der eingeborene Gott, das andere Mal als Haupt und Priester der Menschheit. Aber aus Gregor's Auffassung der Erlösung folgte sofort auch das Weitere, dass er die beiden Seiten wohl in abstracto auseinanderhalten kann, in concreto aber in eins denken muss. In einer Person müssen sie sich treffen. Denn ist der Erlöser nicht als einer und derselbe Gott und wirklicher Mensch, so ist entweder nicht volle oder nicht zugleich für die Menschheit gültige Sühne geleistet.

Von diesem Standpunkt aus konnte Gregor in dem Namen θεοτόκος für Maria nur eine Bekräftigung seiner christologischen Anschauung finden. Kein Wunder deshalb, wenn er diese von Basilius zurückgestellte Bezeichnung mit freudiger Bejahung auf-

nimmt: θεοτόκος bildet bei ihm ein notwendiges Gegenstück zu seiner Redeweise vom θεὸς παθητὸς und vom αἷμα θεοῦ. Er wehrt sich für den Ausdruck ebenso, wie er in andern Fällen aus ihm argumentiert or. 29; M. 36, 80 A ποῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνως θεοτόκον παρθένον; ep. 101; M. 37, 177 C εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος carm. l. I sect. 1, 10 v. 49; M. 37, 468 τίς ἡ θεοῦ γέννησις ἐκ τῆς παρθένου carm. l. II sect. 2, 7 v. 172; M. 37, 1564 διὰ μητρὸς ἐμοὶ θεὸς ἤλυθεν ἁγνῆς.

So war es eine scharf gekennzeichnete christologische Position, in die Gregor durch seine spezifischen religiösen Motive hineingedrängt wurde: nicht nur die Realität der beiden Seiten des geschichtlichen Christus, sondern auch ihre Vereinigung in einer Person stand ihm von vornherein als religiöses Postulat fest.

Diesen Standpunkt hat Gregor gegenüber Eunomius und Apollinaris zu verteidigen und weiter auszubauen gehabt.

Die Auseinandersetzung mit den Arianern gab ihm nicht viel Anlass, das Eigentümliche in seiner christologischen Anschauung herauszukehren und weiterzuentwickeln. Nach dieser Seite hin beschränkt Gregor sich in der Hauptsache auf die Defensive. Er beweist mit denselben Argumenten wie Basilius die Homousie des Sohnes (vergl. oben S. 165) und deckt sich gegen die Berufung der Arianer auf den Subordinatianismus im geschichtlichen Bild durch die Unterscheidung der θεολογία und der οἰκονομία, vergl. or. 2; M. 35, 500 B or. 29; M. 36, 96 B 97 B/C or. 30; M. 36, 104 A or. 38; M. 36, 328 B.

Viel schwieriger, aber auch viel fruchtbarer war die Polemik gegen Apollinaris. Gregor hat offenbar erst, wie er nach Konstantinopel kam, sich ernstlich um Apollinaris bekümmert[1]). In Aeusserungen aus dieser Zeit bezeichnet er den Apollinarismus noch als eine erst kürzlich aufgetauchte Häresie or. 22; M. 35, 1145 A/B τὴν ἔναγχος ἡμῖν ἐπαναστᾶσαν ζυγομαχίαν ἀδελφικήν, vergl. carm. l. II sect. 1, 11 v. 610; M. 37, 1071. Von da an ist er jedoch den Kampf mit diesem Gegner nicht mehr losgeworden. Als er von Konstantinopel nach Kleinasien

1) Das hat schon Dräseke hervorgehoben (StKr 1892, 476 ff.), nur leider eine Reihe gewagter Hypothesen damit verknüpft.

zurückkehrte, musste er es erleben, dass die Apollinaristen in seiner eigenen Diözese sich einzunisten versuchten.

Der Streit mit dieser Richtung ging aber Gregor um so mehr nahe, weil seine Christologie mit der der Gegner in wichtigen Punkten zusammentraf: die Idee des leidenden Gottes spielte auch bei den Apollinaristen eine wichtige Rolle, und das damit verknüpfte Interesse, Gottheit und Menschheit im geschichtlichen Christus in strenger Einheit zu denken, hatten beide gleichfalls mit einander gemein. Die Aehnlichkeit des Standpunkts war aber für Gregor um so peinlicher, weil sie, wie Gregor uns selbst mitteilt, von den Gegnern bemerkt und für ihre Propaganda ausgenützt wurde (ep. 101; M. 37, 176 B ἡμῶν καταψεύδονται ὡς ὁμοδόξων καὶ ὁμοφρόνων). Damit wurde es für Gregor eine Pflicht der Selbsterhaltung, die Linie, die ihn von den Apollinaristen schied, ganz scharf auszuziehen.

Die Abgrenzung der eigenen Anschauung gegen die der Apollinaristen ist Gregor trotz jener Berührungen nicht schwer gefallen. Er brauchte nur einen Schritt ins Konkrete zu gehen, um den Abstand zwischen seinem Christusbild und dem der Gegner deutlich zu markieren und die Unzulänglichkeit der apollinaristischen Christologie im Vergleich mit der seinigen zu erweisen. Mit mehr Recht vom eigenen Standpunkt aus, als viele andere Orthodoxe, konnte Gregor darlegen, dass durch Apollinaris die Erlösungslehre gerade an der entscheidenden Stelle verkürzt sei: hat Christus keinen menschlichen νοῦς gehabt, so ist auch unser νοῦς nicht geheilt — τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον — und damit bleibt die Sünde gerade im Zentrum unüberwunden, vergl. or. 22; M. 35, 1145 B ep. 101; M. 37, 181 C ff. carm. l. I sect. 1, 10 v. 1 ff.; M. 37, 464 ff. carm. l. II sect. 1, 11 v. 615 ff.; M. 37, 1071. — Indessen, so scharf Gregor sachlich hervorhebt, dass der Logos eine vollständige Menschheit (den νοῦς eingeschlossen) angenommen habe, auf seinen Sprachgebrauch hat diese Kontroverse keinen Einfluss geübt [1]). Er hat nicht etwa die durch Apollinaris verdächtig

1) Ich hebe das besonders hervor, weil man bei literarkritischen Untersuchungen vielfach von der irrigen Voraussetzung ausgeht, dass

gewordenen Ausdrücke ausgestossen. Nach wie vor gebraucht er für Menschheit und Menschwerdung dieselben Termini d. h. neben ἄνθρωπος, ἀνθρώπινον, ἀνθρωπότης auch σάρξ; neben ἐνανθρώπησις, ἄνθρωπον προσλαμβάνειν auch σάρκωσις. Ich nenne nur Belegstellen für die wichtigsten Ausdrücke: σάρκωσις or. 4; M. 35, 548 C or. 21; M. 35, 1085 A (σάρκωσιν ἤτοι πρόσληψιν) or. 28; M. 36, 29 A or. 38; M, 36, 313 C or. 40; M. 36, 361 A carm. l. I sect. 2, 1 v. 148; M. 37, 533 carm. l. II sect. 1, 12 v. 316; M. 37, 1189 — ἄνθρωπον (προσ)λαμβάνειν ep. 101; M. 37, 177 B carm. l. II sect. 1, 11 v. 613; M. 37, 1071.

Aber nunmehr lag Gregor die Aufgabe ob, sich mit der Frage abzufinden, deren Unlösbarkeit Apollinaris den Nicänern deutlich zu machen gesucht hatte: wie können zwei τέλεια zu einer wirklichen Einheit zusammengehen? Es ist bezeichnend, wie diese Frage auf Gregor wirkte. Sie hat ihn nicht bewogen, den oben umschriebenen christologischen Standpunkt auch nur um ein Minimum zu verschieben. Das Interesse an der Einheit des geschichtlichen Christus bleibt bei ihm ungemindert. Ja, man hat den Eindruck, als ob Gregor jetzt erst recht kräftig die Realität der Einheit seinerseits hätte betonen wollen. Denn tatsächlich ist es nicht das Gegensätzliche zu Apollinaris, sondern das mit ihm Uebereinstimmende, was Gregor's christologischen Formeln ihr charakteristisches Gepräge gibt. Das Pathos, mit dem Gregor das von Apollinaris vorangestellte Interesse bejahte, hat aber auch nicht die Folge gehabt, dass er um die von jenem den Orthodoxen vorgerückte Frage mit leeren Behauptungen sich gedrückt hätte. Er hat sich in seiner Weise sehr gründlich mit diesem Problem auseinandergesetzt. Er bemüht sich ernstlich darum, eine abgerundete und zugleich anschauliche Vorstellung zu geben, wie trotz der Vollständigkeit der menschlichen Natur eine lebendige Einheit in dem geschichtlichen Christus zustande kommt.

Bereitwillig räumt Gregor dem Apollinaris ein, dass eine Christologie, die auf δύο υἱοί hinauslaufe, dem Bedürfnis nach einer wirklichen Erlösung widerspreche. Er nimmt selbst dessen

bei derartigen Anlässen immer sofort eine Purifizierung der Terminologie hätte eintreten müssen.

Polemik gegen die δύο υἱοί auf (or. 37; M. 37, 285 A οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις). Wesentlich mit durch ihn ist dieser Ausdruck schon damals ein geläufiges Schlagwort zur Bezeichnung einer Ketzerei geworden. Nur stellt sich Gregor, als ob es in der Kirche Leute dieser Anschauung kaum gäbe[1]), und er übertrumpft das noch, indem er in sophistischer Beweisführung den Vorwurf auf Apollinaris zurückdreht; ebenso wie er den Schimpfnamen σαρκολάτρης ihm heimgibt, vergl. carm. l. I sect. 1, 10 v. 28; M. 37, 467 σὺ σαρκολάτρης, εἰσάγων ἄνουν ἐμέ ib. v. 39; 468 οὐ καὶ σὺ τέμνεις τοῦ θεοῦ τὸ σύνθετον. Ganz im gleichen Sinn polemisiert die or. 22; M. 36, 1145 A/B gegen Apollinaris; dagegen unterscheidet Gregor die Apollinaristen und die Vertreter der Idee der δύο υἱοί in carm. l. II sect. 1, 11 v. 632 f.; M. 37, 1072/1073 ἴσον τι γὰρ πταίουσιν (sc. die Apollinaristen) ἐξ ἐναντίας τοῖς εἰσάγουσιν ἀσκόπως υἱοὺς δύο, τὸν ἐκ θεοῦ τε καὶ τὸν ἐκ τῆς παρθένου.

Dieses Ballspiel mit dem Ausdruck δύο υἱοί war jedoch nur Einleitung. Gregor hatte nicht die Absicht, in dieser leichten Form die von Apollinaris gestellte Frage zu umgehen. Er meinte aber auch nicht, durch seine Behauptung, der νοῦς dürfe am wenigsten bei dem geschichtlichen Christus fehlen, sich den Weg zum Verständnis der einheitlichen Person versperrt zu haben. Im Gegenteil! Ihm schien gerade von diesem Punkt

1) Man bezieht die Andeutungen Gregor's über Vertreter dieser Ansicht in der Kirche (carm. l. II sect. 1, 11 v. 633; M. 37, 1073 τοῖς εἰσάγουσιν ἀσκόπως υἱοὺς δύο) gewöhnlich auf die Antiochener, speziell auf Diodor von Tarsus. Allein diese Vermutung ist durch nichts angezeigt und angesichts des guten Verhältnisses zwischen Basilius und Diodor von Tarsus erscheint sie unhaltbar. Wenn Gregor überhaupt bestimmte Personen im Auge hat, so denkt er wohl an Anhänger des Marcellus von Ankyra und Photin von Sirmium, vergl. den Satz in dem sog. Bekenntnis des Damasus (Theod. h. e. V, 11; M. 82, 1221 C): ἀναθεματίζομεν καὶ τοὺς δύο εἶναι υἱοὺς διϊσχυριζομένους, ἕνα πρὸ τῶν αἰώνων καὶ ἄλλον μετὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἐκ τῆς Μαρίας ἀνάληψιν. — Zur Unterstützung dieser Auffassung füge ich hier gleich bei, dass auch Gregor von Nyssa Theologen dieser Art nicht kennen will ad Theoph. M. 45, 1272 A προφέρουσι γάρ, ὡς τινῶν τῶν κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν δύο πρεσβευόντων υἱοὺς ἐν τῷ δόγματι, τὸν μὲν κατὰ φύσιν ὄντα, τὸν δὲ κατὰ θέσιν ὕστερον προσγενόμενον. οὐκ οἶδα παρ' ὅτου τὸ τοιοῦτον ἀκηκοότες καὶ πρὸς ποῖον διαπληκτιζόμενοι πρόσωπον· οὔπω γὰρ ἔγνων τὸν ταῦτα παραφθεγξάμενον.

aus das Problem erst wirklich lösbar zu werden. Nicht übel machte er geltend, dass der νοῦς, das der Gottheit Nächstverwandte im Menschen, das gegebene Bindeglied zwischen Gottheit und Menschheit im geschichtlichen Christus bilde, ep. 101; M. 37, 188 A ὁ νοῦς τῷ νοΐ μίγνυται ὡς ἐγγυτέρῳ καὶ οἰκειοτέρῳ καὶ διὰ τούτου σαρκὶ μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι or. 29; M. 36, 100 A or. 38; M. 36, 325 C carm. l. I sect. 1, 10 v. 56 ff.; M. 37, 469[1]). So meinte Gregor die Konstruktion des Apollinaris durch eine bessere ersetzt zu haben. Gewiss hat die seinige vor jener mindestens den Vorzug, dass die Einheit hier nicht mechanisch, sondern lebendig-geistig hergestellt war.

Bei diesem Lösungsversuch blieb freilich der schwierigste Punkt des Problems im Hintergrund. Darauf gab Gregor direkt keine Antwort, wie denn ein frei sich selbst bestimmendes menschliches Ich mit einem göttlichen Ich zusammengehen könne, ohne dass ein Monstrum entstünde oder das menschliche Ich durch das göttliche vergewaltigt würde. In ihrer ganzen Schärfe hat Gregor diese Frage überhaupt nicht empfunden. Aber er konnte glauben, dass er sie miterledigt hätte. Der νοῦς, der die Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit im geschichtlichen Christus bildet, hat ja in Gregor's Psychologie die Doppelbedeutung, zugleich das Persönlichste im Menschen und Organ für das Göttliche zu sein (vergl. S. 163). In dieser zwiefachen Funktion des νοῦς hat Gregor wohl die sachliche Erklärung dafür gesehen, dass bei der Vereinigung des Logos mit einer vollständigen Menschheit doch nicht zwei Subjekte herauskommen: das Personbildende der Menschheit legt sich an den Logos an, um in ihm zu verschwinden[2]).

Das Resultat aus dieser Auseinandersetzung zog Gregor in einer Formel, deren Stichworte Apollinaris ihm lieferte. Wenn

1) Diese mit seiner sonstigen Psychologie harmonierende Idee ist in Gregor's Christologie die entscheidende. Die Vorstellung, die Loofs (Gregor von Nazianz RE[3] VII, 146) nach Ullmann der Erwähnung wert gefunden hat, dass die Gottheit das πνεῦμα, die Menschheit die σάρξ des geschichtlichen Christus repräsentiere, spielt eine ganz untergeordnete Rolle. Sie dient nur der populären Veranschaulichung.

2) Man erinnere sich dabei an die Christologie des Origenes.

Apollinaris der vulgären Orthodoxie vorhielt, dass die zwei φύσεις, die sie bei dem geschichtlichen Christus annehme, die ἕνωσις zu etwas Undenkbarem machen (ep. 102; M. 37, 201 A), so liess Gregor den ersteren Ausdruck sich gefallen, um die daran geknüpfte Folgerung zurückzuweisen. Damit gewann er die präzise, im Orient bisher noch nie so rund ausgesprochene Formel: zwei φύσεις, aber doch nur eine Person or. 37; M. 36, 285 A δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο ep. 101; M. 37, 180 A/B οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο·.. λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει.

Aber diese Formel konnte noch nicht das letzte Wort Gregor's sein. Er brauchte nicht erst von Apollinaris darauf hingewiesen zu werden, dass dem Glauben an eine in der geschichtlichen Person Christi wirklich vollzogene Erlösung erst dann genuggetan sei, wenn Göttliches und Menschliches sich in ihr realiter durchdrängen. Ein Bekenntnis, das bloss ein Nebeneinanderstehen der zwei Naturen in der einen Person aussprach, blieb hinter Gregor's eigenem religiösen Bedürfnis zurück. Auch vom metaphysischen Standpunkt aus erschien es ihm als unumgänglich, dass die zu dem εἷς sich vereinigenden Naturen untereinander in ein engeres Verhältnis treten müssten or. 37; M. 36, 284/285 ὃ ἦν ἐκένωσε (sc. Christus) καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν· οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος; carm. l. I sect. 1, 9 v. 48; M. 37, 460 und carm. l. I sect. 2, 1 v. 149; M. 37, 533 f. φύσεις δύο εἰς ἓν ἀγείρας.

Ist nun Gregor darauf ausgegangen, die Art der Verbindung in einem präzisen Terminus festzulegen? Die traditionelle Darstellung Gregor's verneint diese Frage. Sie kann sich darauf berufen, dass Gregor in der Regel Bezeichnungen verwendet, die auf den ersten Blick die Sache mehr zu umschreiben als zu definieren scheinen: μίξις und κρᾶσις, resp. μίξις καὶ κρᾶσις or. 38; M. 36, 325 C ὢ τῆς καινῆς μίξεως, ὢ τῆς παραδόξου κράσεως or. 37; M. 36, 285 A μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις carm. l. I sect. 2, 1 v. 155; M. 37, 534 καινὴ δ' ἔπλετο μίξις carm. l. II sect. 1, 11 v. 612; M. 37, 1071 τὴν πρὸς ἡμᾶς τοῦ θεοῦ λόγου κρᾶσιν — σύνοδος und συνδραμεῖν or. 30; M. 36, 113 B τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ

συνόδῳ τούτων or. 37; M. 36, 285 A δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι. — Der eine Christus als σύνθετος or. 29; M. 36, 97 B/C τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι ... τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, vergl. ib. 100 A carm. l. I sect. 1, 10 v. 25 f.; M. 37, 467 σέβων ὅλον τὸν συντεθέντα μυστικῶς ἐμοὶ λόγον. — Daneben führt Gregor aber auch die durch Apollinaris stigmatisierten Ausdrücke πρόσληψις, ἄνθρωπον προσλαμβάνειν ruhig weiter, vergl. bes. or. 37; M. 36, 285 A carm. l. II sect. 1, 11 v. 612 ff.; M. 37, 1071.

Rückt man nun einfach Bezeichnungen wie κρᾶσις und πρόσληψις nebeneinander, so kann man allerdings meinen, Gregor hätte sich überhaupt keine klare Vorstellung über die Art der Einigung gebildet. Aber die Sache stellt sich anders, wenn man dem Sinn der Termini bei Gregor im einzelnen nachgeht. Κρᾶσις und μίξις, die am häufigsten begegnenden, kommen bei Gregor nicht bloss in der Christologie vor. Es sind Lieblingsworte Gregor's überhaupt; er verwendet sie jedoch immer für etwas sicher Umgrenztes, überall da, wo er eine organische Verbindung anzeigen will, vergl. or. 2; M. 35, 464 A or. 6; M. 35, 724 B 741 B or. 17; M. 35, 977 A or. 38; M. 36, 321 C. Und so wenig als Gregor mit κρᾶσις und μίξις ein Ineinanderfliessen der beiden Naturen ausdrücken will, ebensowenig mit πρόσληψις nur eine äusserliche Verbindung (vergl. die angeführten Stellen). Gregor denkt bei den verschiedenen Bezeichnungen, die er gebraucht, immer an dasselbe, an die Vereinigung verschiedener Bestandteile zu einer innerlichen Einheit.

Ganz genügten jedoch auch Gregor diese Ausdrücke nicht. Er will die Einheit noch strenger fassen. Und es ist der sicherste Beweis für die Energie, mit der er nach einem unzweideutigen, der Tendenz seiner Religiosität voll entsprechenden Terminus suchte, dass er schon den präzisen Ausdruck fand, der später zum Schibboleth wurde. Er hat bereits die Einigung als συνάπτεσθαι κατ' οὐσίαν definiert ep. 101; M. 37, 180 B. Man ist so verwundert, dieses ja selbst von Kyrill von Alexandrien vor dem Streit mit Nestorius nicht gebrauchte Stichwort bereits bei Gregor zu finden, dass man auf den Verdacht einer Interpolation geraten könnte. Aber zum Glück ist der betreffende Passus in der ep. 101 durch eine parallele Stelle in den

carmina vollkommen gesichert carm. l. II sect. 1, 11 v. 642 ff.; M. 37, 1073 θεοῦ δ' ὅλου μετέσχεν ἀνθρώπου φύσις, οὐχ ὡς προφήτης ἤ τις ἄλλος ἐνθέων, ὃς οὐ θεοῦ μετέσχε τῶν θεοῦ δέ γε· ἀλλ' οὐσιωθεὶς, ὥσπερ αὐγαῖς ἥλιος[1]). An beiden Stellen hat Gregor aber auch den Gegensatz, den er mit dem Ausdruck bekämpfen will, scharf herausgearbeitet und damit den Sinn und das Interesse seines Terminus ins helle Licht gestellt. Man meint schon Kyrill reden zu hören, wenn Gregor die Idee zurückweist, dass die Gottheit in dem Menschen nur ὡς ἐν προφήτῃ, κατὰ χάριν gewirkt habe, und dem das κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι gegenüberstellt. Sachlich deckt sich damit auch die Formulierung or. 30; M. 36, 132 B: die Menschheit Christi wird von der Gottheit „gesalbt“ οὐκ ἐνεργείᾳ κατὰ τοὺς ἄλλους χριστοὺς ἁγιάζουσα, παρουσίᾳ δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος. Es erinnert ebenso an Kyrill, wenn Gregor in diesem Zusammenhang auf das θεοτόκος Gewicht legt. Ganz wie jener — oder vielmehr: Kyrill hat es von ihm gelernt — hebt er hervor, dass der Logos sich nicht erst nachträglich mit einem von Maria geborenen Menschen verbunden haben könne, weil dann eben nur eine Einwirkung ὡς ἐν προφήτῃ möglich wäre ep. 101; M. 37, 177 C εἴ τις διαπεπλάσθαι τὸν ἄνθρωπον, εἶθ' ὑποδεδυκέναι λέγοι θεὸν, κατάκριτος· οὐ γὰρ γέννησις θεοῦ τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ φυγὴ γεννήσεως. Nach allen Seiten hin ist also die Idee einer ἕνωσις κατ' οὐσίαν vollkommen klar entwickelt.

Dass trotz der relativen Seltenheit des Ausdrucks κατ' οὐσίαν diese Vorstellung bei Gregor tatsächlich die bestimmende war, ergibt sich aus den Folgerungen, die Gregor aus der

---

1) Ich weiss keinen sicheren Beweis dafür, dass der Ausdruck schon vor Gregor (und Apollinaris) gebraucht wurde. Wenn Harnack (D.G. II[3], 319 A. 2) Termini wie ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ μετουσίαν unter den damals schon geläufigen aufzählt, so hat er vermutlich Schriften im Auge gehabt, die Dräseke's Kritik in unsere Zeit versetzte. Ich gehe wohl nicht irre, wenn ich annehme, dass Harnack heute Dräseke's Resultate nicht mehr als gesichert betrachtet. — Doch muss der Ausdruck in der apollinaristischen Kontroverse nach Gregor eine gewisse Rolle gespielt haben. Denn Theodor von Mopsveste setzt ihn schon als verbreitet voraus de incarn. VII; ed. Swete II, 293 τὴν τοίνυν ἐνοίκησιν οἱ μὲν οὐσίᾳ γεγενῆσθαι ἀπεφήναντο (!), ἕτεροι δὲ ἐνεργείᾳ.

Einigung zieht und aus dem Ziel, auf das er sie hinausführt. Gregor leitet aus der Einigung ab, dass die beiden Naturen sich gegenseitig durchdringen. Der Terminus, den Gregor für das Ineinandersein verwendet περιχώρησις, ist von ihm zuerst in die theologische Sprache eingeführt worden, offenbar weil ihm andere, sonst auch von ihm verwendete Ausdrücke, wie Mitteilung u. ä. doch nicht ganz genügten, ep. 101; M. 37, 181 C κιρναμένων ὥσπερ τῶν φύσεων οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυίας [1]). Das Aufeinanderwirken beider Naturen soll jedoch nicht im Sinn einer Koordination erfolgen. In Wahrheit ist die Menschheit nur Objekt, während die Gottheit unverändert bleibt, or. 39; M. 36, 348 A οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν (ἄτρεπτον γάρ) carm. l. II sect. 1, 11 v. 612 f.; M. 37, 1071 τὴν . . . κρᾶσιν, ἣν οὐ τραπεὶς ἐδέξατ' ἄνθρωπον λαβών. Allerdings redet Gregor auch von einer κένωσις der Gottheit. Aber er versteht darunter nur den Eintritt der Gottheit ins irdisch beschränkte Dasein; höchstens noch eine Verminderung des „Glanzes" or. 28; M. 36, 285 B κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν. Die Idee einer „Depotenzierung der Gottheit" lag ihm fern. Sie hätte seine ganze Absicht zu nichte gemacht. Sein Interesse geht ja gerade in entgegengesetzter Richtung. Er will durch die περιχώρησις der beiden Naturen verständlich machen, wie die Menschheit Christi zur Höhe der Gottheit erhoben wird. Dass aber dieses Ziel im geschichtlichen Christus voll erreicht wird, ist für Gregor unbedingte Forderung des Glaubens; liegt doch darin die Bürgschaft für unsere Erhebung. Und wie Gregor das christliche Heilsziel rundweg als θεοῦσθαι bezeichnet (vergl. S. 166), so spitzt er auch die Christologie konsequent in diesem Sinn zu. Er spricht geradehin aus: die Menschheit Christi wird durch den Logos nicht bloss verklärt, vergeistigt, sondern im strengen Sinn vergottet, so dass der geschichtliche Christus auch von dieser Seite her wirklicher Gott ist or. 29; M. 36, 100 A θεὸς (sc. ἐγένετο ἄνθρωπος ὁ κάτω), ἐπειδὴ συνεκράθη θεῷ καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεὸς, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος or. 38; M. 36, 325 B/C

1) Doch ist hervorzuheben, dass Gregor περιχώρησις nur innerhalb der Christologie, nicht in der Trinitätslehre gebraucht.

προελθὼν δὲ θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη or. 39; M. 36, 353 B τιμᾷ γὰρ τὸ σῶμα (sc. Christi), ἐπεὶ καὶ (!) τοῦτο τῇ θεώσει θεός carm. l. I sect. 1, 10 v. 59 ff.; M. 37, 469 οὕτω τὸ θεῶσαν καὶ θεωθὲν εἷς θεός. — Die Formel εἷς θεὸς ἀμφοτέρωθεν carm. l. I sect. 1, 9 v. 51; M. 37, 460 carm. l. I sect. 1, 11 v. 9; M. 37, 471 carm. l. I sect. 2, 1 v. 153; M. 37, 534.

Diese Anschauung hat Gregor auch in der Bezeichnung Χριστὸς für den geschichtlichen Christus wiedergefunden. Der Name Χριστὸς beginnt jetzt dogmatisches Stichwort zu werden, seitdem die Arianer mit Act. 2, 36 (κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν) zu operieren angefangen hatten. Im Gegensatz zu den Arianern versteht Gregor — anders die Antiochener! — Χριστὸς zunächst von der Gottheit. Aber mit der Gottheit, erklärt er, wird die Menschheit „gesalbt", so dass aus beiden εἷς Χριστὸς wird: or. 30; M. 36, 132 B Χριστὸς δὲ (sc. heisst die geschichtliche Person) διὰ τὴν θεότητα· χρίσις γὰρ αὕτη τῆς ἀνθρωπότητος οὐκ ἐνεργείᾳ κατὰ τοὺς ἄλλους χριστοὺς ἁγιάζουσα, παρουσίᾳ δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος· ἧς ἔργον ἄνθρωπον ἀκοῦσαι τὸ χρίον καὶ ποιῆσαι θεὸν τὸ χριόμενον or. 45; M. 36, 640/641 τέλειον δὲ οὐ διὰ τὴν θεότητα μόνον, ἧς οὐδὲν τελεώτερον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν πρόσληψιν τὴν χρισθεῖσαν θεότητι.

Damit meint nun Gregor, die Christologie des Apollinaris definitiv überwunden zu haben. Er hat methodisch gezeigt, wie trotz der Vollständigkeit der menschlichen Natur doch nur ein Gott, ein Sohn, ein Christus da ist, so dass weder die Verehrung Christi, noch auch die christliche Heilshoffnung durch die Doppelseitigkeit der Natur einen Bruch erleidet.

Gregor hat freilich diese ganze Christologie nur aus Begriffen und Postulaten konstruiert, ohne sich auf die konkreten Tatsachen des geschichtlichen Bildes zu beziehen. Hauptsächlich gilt das von der Menschheit Christi. Sie ist ihm trotz der Bezeichnung ὁ ἄνθρωπος ein blosser Begriff. Ideen, deren Entwicklung eine Belebung des Schema ἄνθρωπος hätte bewirken können — wie die, dass Christus einen menschlichen νοῦς hat, dass er unser Hohepriester ist —, hat Gregor nicht weiter verfolgt. Sie konnten bei ihm gegenüber dem überwiegenden Interesse an der Durchdringung der Menschheit durch die Gott-

heit nicht zur Geltung kommen.

Sachlich — von der Exegese einzelner Bibelstellen sehe ich hier ab; denn Gregor hat ihren Ertrag nicht in einer positiven Anschauung gesammelt — hat Gregor sich nur mit zwei Zügen im geschichtlichen Bild näher beschäftigt, die seiner Christologie nicht ohne weiteres sich fügten, mit der Frage der Entwicklung Jesu und mit der Tatsache des Leidens.

Mit dem ersteren Problem ist er rasch fertig geworden. Er hat eine Entwicklung auch auf Seiten des Menschen geleugnet. Die Stelle ep. 101; M. 37, 180/181 τὸ γὰρ ἠργμένον ἢ προκόπτον ἢ τελειούμενον οὐ θεὸς, κἂν διὰ τὴν κατὰ μικρὸν ἀνάδειξιν οὕτω λέγηται scheint zwar in der ersten Hälfte des Satzes mit dem betonten οὐ θεὸς die Möglichkeit anzudeuten oder wenigstens offen zu lassen, dass der Mensch Christus sich entwickelt habe. Aber gleich der Nachsatz zerstört diese Hoffnung. Denn wenn Gregor sagt, dass die allmähliche Offenbarung der Gottheit ein Fortschreiten heissen könne, so sieht man schon, dass es ihm fern lag, das προκόπτειν auf den Menschen zu beziehen. Ganz unzweideutig redet aber or. 43; M. 36, 548 B. Hier behandelt Gregor Luc. 2, 52 und spricht sich darüber in bestimmten Worten so aus: ἐκεῖνός (sc. ὁ σωτὴρ) τε γὰρ προέκοπτε, φησίν, ὥσπερ ἡλικίᾳ οὕτω δὴ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι· οὐ τῷ ταῦτα λαμβάνειν αὔξησιν (τί γὰρ τοῦ ἀπ' ἀρχῆς τελείου γένοιτ' ἂν τελεώτερον;), ἀλλὰ τῷ κατὰ μικρὸν ταῦτα παραγυμνοῦσθαι καὶ παρεκφαίνεσθαι.

Etwas mehr Gedanken hat Gregor sich über die Tatsache des Leidens gemacht. Er begnügt sich hier nicht mit dem oberflächlichen Gesichtspunkt, dass die darin zu Tage tretende Schwäche Christi nur ein auf den Teufel berechneter Schein war (or. 39; M. 36, 349 A carm. l. I sect. 1, 9 v. 54 f.; M. 37, 460/461). Er sucht einen positiven Zweck und er findet den wahren Sinn des Leidens in der Absicht, die Menschheit dadurch zu heiligen. Alle Erscheinungen menschlicher Schwäche bei Jesus hat Gregor von dieser Idee aus sich zurechtgelegt; nicht nur das Todesleiden (or. 30; M. 36, 132 A/B: der Logos ist Mensch geworden οὐχ ἵνα χωρηθῇ μόνον διὰ σώματος σώμασιν . . ., ἀλλ' ἵνα καὶ ἁγιάσῃ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον, vergl. or. 45; M. 36, 653 B), sondern auch Ermüdung, Schlaf

und Weinen or. 37; M. 36, 284 C. Aber Gregor wendet nun diesen Gedanken nicht so, dass der Mensch Jesus grössere Bedeutung erhielte. Denn die heiligende Kraft des Leidens fliesst ihm nicht aus dem sittlichen Akt des Menschen, sondern daraus, dass die Gottheit daran teilnimmt. Wohl erinnert Gregor von Zeit zu Zeit daran, dass die Gottheit eigentlich nicht leiden kann, vergl. or. 30; M. 36, 125 A und nam. or. 17; M. 35, 980 B Χριστὸν προσάγω σοι καὶ τὴν Χριστοῦ κένωσιν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τὰ τοῦ ἀπαθοῦς πάθη. Aber das hindert ihn nicht, trotzdem von einer Sühnkraft des angeeigneten Leidens zu sprechen, und seine religiöse Inbrunst überspringt in den Ausdrücken wie θεὸς παθητὸς u. ä. immer diese unbequeme Schranke.

Aber obgleich Gregor der Menschheit keine selbständige Bedeutung einräumt und die Tatsachen menschlicher Schwäche umdeutet, auf die abschliessende Formel seiner Christologie haben sie doch einen Einfluss geübt. Denn wenn Gregor vor die Frage gestellt wird, ob nun nach seiner Meinung aus den zwei Naturen infolge der Einigung eine geworden sei, so fällt die Antwort verneinend aus. Man darf diese Frage an Gregor richten; denn er hat sie selbst aufgeworfen und eine entschiedene Antwort darauf gegeben. Ueberraschenderweise auch dem Ausdruck nach dieselbe, mit der Kyrill später dem Succensus gegenüber sich salvierte, or. 30; M. 36, 113 B σημεῖον δὲ, ἡνίκα αἱ φύσεις διΐστανται ταῖς ἐπινοίαις, συνδιαιρεῖται καὶ τὰ ὀνόματα . . . εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ τούτων. Eine distinctio rationalis soll also trotz der unio realis noch möglich sein. Wenn man auf Grund der Formel εἷς θεὸς ἀμφοτέρωθεν Gregor ganz auf die Seite des Monophysitismus hätte stellen wollen, so sieht man ihn hier einigermassen zurücklenken. Die Rücksicht auf das geschichtliche Bild hat diese Einschränkung verursacht.

Ueberblickt man das Ganze von Gregor's Christologie, so kann man nur staunen, in welchem Umfang hier die „alexandrinische“ Christologie vorgebildet ist. Die von Kyrill verwendeten Stichworte sind sämtlich von Gregor geprägt worden. Aber zwischen Gregor und Kyrill waltet ein lehrreicher Unterschied. Bei Gregor ist die Christologie erwachsen aus dem Verlangen nach einem Sühntrost und dem Begehren, Geist zu werden;

bei Kyrill wird dieselbe Christologie begründet auf einen derben Realismus. Hier wird also evident, dass die alexandrinische Christologie nicht unbedingt mit einem sinnlichen Realismus solidarisch war. Ich meine, das Bild und die Beurteilung des nestorianischen Streits müsste anders als bisher ausfallen, wenn man ihn im Licht der Tatsache studierte, dass die alexandrinische Position von einem „Spiritualisten" zuerst vertreten wurde [1]).

Zu der theologischen Arbeit Gregor's von Nazianz stellt die des Gregor von Nyssa [2]) nicht, wie man auf Grund eines natürlichen Vorurteils meist als selbstverständlich betrachtet, die Fortsetzung, sondern vielmehr ein Seitenstück dar. Gregor von Nazianz hat auf seinen Namensvetter nur sehr schwachen Einfluss geübt. Weder seine Formeln, noch auch die für ihn charakteristischen Motive finden sich bei Gregor von Nyssa wieder. Im Grunde ist das auch, wenn man das zeitliche Verhältnis ihrer Entwicklung und ihrer Produktion bedenkt, von vornherein nicht anders zu erwarten. Bei Gregor von Nazianz beginnt die bedeutsame schriftstellerische Tätigkeit erst nach dem Tod des Basilius mit seiner Uebersiedlung nach Konstantinopel. Aber damals war Gregor von Nyssa in seinem Standpunkt schon fertig. Gleich seine ersten Schriften zeigen eine abgeschlossene Eigenart, und im Jahr 381 galt er bereits als einer der auktoritativen Theologen. Die Auseinandersetzung mit Eunomius und Apollinaris, in der auch er seine Anschauung weiter ausbaute, hat er selbständig geführt. Wenn beide in der Art ihrer

1) Ich kann hier nur darauf hinweisen, wie dringend notwendig es wäre, das Verhältnis Kyrill's zu Gregor genauer zu untersuchen.

2) Von den unter Gregor's Namen gehenden Schriften betrachte ich als unecht: in verba faciamus hominem or. 1 und 2 (M. 44, 257—298), quid sit ad imaginem dei (M. 44, 1327—1346), adversus Arium et Sabellium (M. 45, 1281—1301), or. 2 in Christi resurrectionem (M. 46, 628 bis 652), or. 5 in Christi resurrectionem (? M. 46, 684—690), vita Ephrem Syri (M. 46, 820—850), ep. 26 ad Evagrium monachum de divinitate (M. 46, 1101—1108), de occursu domini (M. 46, 1152—1182), endlich das bei Mai, Nova patrum bibliotheca IV, 52 f. gedruckte Fragment. — Auf einzelne dieser Schriften, bei denen sich die kritische Frage nicht in einer Anmerkung erledigen lässt, werde ich in nächster Zeit anderwärts zurückkommen.

Polemik und in dem Positiven, das sie vertreten, vielfach zusammentreffen, so beruht das nicht auf einer Beeinflussung des einen durch den andern, sondern auf der Identität ihrer Grundanschauungen.

Gregor von Nyssa ist ebenso wie Gregor von Nazianz von Basilius ausgegangen. Bei ihm ist es ja noch natürlicher als bei Gregor von Nazianz, dass er in Basilius seinen Führer und Meister erblickt. Nie hat er anders als im Ton der allerhöchsten Verehrung von seinem Bruder gesprochen[1]). Er nennt ihn nicht nur schlechtweg seinen διδάσκαλος (in hexaëm. M. 44, 64 A 89 B/C, ib. 125 B c. Eun. I; M. 45, 424 B), sondern er erklärt ihn selbst für den alten ἅγιοι ebenbürtig (c. Eun. I; M. 45, 272 D in quadrag. mart. M. 46, 776 A), seine Schriften für inspiriert (in hexaëm. M. 44, 61 A c. Eun. M. 45, 464 B) und nur den kanonischen Schriften an Wert nachstehend (in hexaëm. M. 44, 68 B/C). — Aber Gregor steht zu Basilius nicht in dem einfachen Verhältnis des intelligenten Schülers zu seinem Lehrer. Man wird gleich bei der ersten Schrift Gregor's gegenüber jenen Lobeserhebungen misstrauisch, wenn man sieht, wie

1) Die Echtheit der Rede in laudem fratris Basilii (M. 46, 787 ff.) ist von Usener (das Weihnachtsfest S. 248 A. 22) mit Unrecht bestritten worden. Usener urteilt: „diesem Redner steht Basilius persönlich ganz ferne". Er begründet das damit, Gregor hätte nicht umhin gekonnt, „unter Hervorhebung des brüderlichen Verhältnisses seinen Lobsprüchen das Vertrauen auf Objektivität zu sichern". Allein, um beim letzteren zu beginnen, das brüderliche Verhältnis zu betonen, hat Gregor vor lauter Hochachtung nirgends gewagt. Für ihn ist Basilius der πατήρ (de hom. opif. M. 44, 125 B), nicht der ἀδελφός. Andrerseits ist als Beleg für die persönliche Bekanntschaft des Autors mit Basilius ein kleiner, aber charakteristischer Zug zu beachten: der Verfasser weiss, dass für Basilius sein Leberleiden die Qual seines Lebens war, M. 46, 797 B vergl. mit Bas. ep. 138; M. 32, 580 A ἡ ἀρχαία πληγή μου, τὸ ἧπαρ τοῦτο. Dass aber gerade Gregor von Nyssa und niemand anders der Lobredner ist, machen die überall in der laudatio begegnenden Berührungen mit eigentümlichen Gedanken Gregor's unzweifelhaft. Man vergleiche sofort 789 B (Basilius wie Moses Vorbild in der Vereinigung göttlicher und menschlicher Weisheit) mit de vita Mos. M. 44, 360 C; weiter 808 D ff. (Moses Prototyp für den Mystiker) mit de vita Mos. l. II de hom. opif. M. 44, 193/196 in cant. cant. M. 44, 777 C in s. Steph. M. 46, 713 B; endlich noch Stellen, wie 812 C und 813 D mit den unten bei der Darstellung von Gregor's Mystik anzuführenden.

Gregor im Hexaëmeron das entsprechende Werk seines Bruders „ergänzt“. Tatsächlich hat ja doch Gregor die Ausführungen des Basilius durch metaphysische Ideen „vervollständigt“, die dieser nie sich angeeignet hätte. Die Hochschätzung seines Bruders hat ihn, wie schon daraus zu erkennen, jedenfalls nicht abgehalten, nebenher sich seine eigenen Gedanken zu machen. Und wenn man im ganzen überblickt, wie weit die Selbständigkeit Gregor's gegenüber Basilius reichte, so darf man wohl die Frage aufwerfen, ob jener tief sich bückende Respekt bei Gregor aus einem ganz einfältigen Herzen kam. Ein Zug von Verstecktheit gehört zu Gregor's ängstlicher Art.

Was Gregor über Basilius hinausführte, war die stärkere Befruchtung durch Origenes. Bei ihm hat der grosse Alexandriner nicht nur wie bei den zwei andern auf die allgemeine religiöse Richtung und die theologischen Grundanschauungen bestimmend eingewirkt; in ihm hat er auch den Sinn für Spekulation geweckt. Offenbar war es nur die literarische Bekanntschaft mit Origenes, keine persönliche Berührung mit einem seiner Anhänger, was Gregor dieses Interesse vermittelte. Gregor kennt die Schriften des Origenes sehr genau und hat sie in einzelnen seiner eigenen Werke stark benützt (in hexaëm., de hom. opif., in cant. cant.)[1]. Aber auch mit den Vorgängern und Schülern des Origenes, wie Philo (c. Eun. IX; M. 45, 804 B) und Theognost (c. Eun. IV; M. 45, 661 D) ist er wohl vertraut. Allerdings vertritt Gregor nicht den ganzen Origenes. Aber er hat doch nicht gedankenlos und kleinlich seine Abstriche gemacht. Der grosse Zug der origenistischen Spekulation ist bei ihm noch deutlich erkennbar.

Schon in der theologischen Prinzipienlehre, in der Stellung gegenüber der positiven Auktorität der Schrift, offenbart sich ein Abstand zwischen Gregor von Nyssa und Basilius. Gregor vermochte

1) Ausdrücklich erwähnt wird Origenes nur an drei Stellen: de hom. opif. M. 44, 229 B (bezeichnenderweise wird hier nur der Titel des Werkes περὶ ἀρχῶν ausdrücklich genannt, vom Verfasser aber bloss umschreibend mit οἱ πρὸ ἡμῶν gesprochen, weil Gregor hier eine Anschauung des Origenes bekämpfen will), in cant. cant. prooem. M. 44, 764 A/B (Origenes' Kommentar zum Hohenlied), vita. Greg. Thaumat. M. 46, 905 C/D (τῷ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον τῆς τῶν Χριστιανῶν φιλοσοφίας καθηγουμένῳ — Ὠριγένης δὲ οὗτος ἦν, οὗ πολὺς ἐπὶ τοῖς συγγράμμασι λόγος).

den starren Biblizismus, den Basilius, der Theorie nach wenigstens, vertrat, nicht festzuhalten. Er ist innerlich davon frei geworden und hat dies auch bis zu einem gewissen Grad offen bekannt. Nach aussen hin in der Polemik fand freilich auch er den Rigorismus des Schriftprinzips praktisch. Ganz wie Basilius wirft er dem Eunomius und Apollinaris vor, dass sie ihre Lehre nicht aus der heiligen Schrift geschöpft hätten (adv. Apoll. M. 45, 1169 C), und schilt er Eunomius darüber aus, dass er die κακοτεχνία des Aristoteles sich zu nutze mache (c. Eun. I; M. 45, 265 B VII; 741 A XII; 1120 B). Aber in Wirklichkeit hat er selbst den strengen Biblizismus schon dadurch erweicht, dass er das Recht der allegorischen Exegese prinzipiell verteidigte (in cant. cant. M. 44, 756 B c. Eun. III; M. 45, 576 B) und davon einen weitausgedehnten Gebrauch machte. Noch mehr hat er den Wert der positiven Auktorität abgeschwächt durch die Bedeutung, die er der Philosophie im Verhältnis zur Offenbarung einräumte. Basilius und Gregor von Nazianz haben wohl die weltliche Bildung geschätzt, aber nirgends etwas davon wissen wollen, dass man dogmatische Sätze durch die Philosophie unterstütze. Gregor dagegen hat den relativen Wert der hellenischen Philosophie für die Theologie stets betont. Gelegentliche scharfe Aeusserungen über die ἔξωθεν λῆροι (de hom. opif. M. 44, 177 D de an. et resurr. M. 46, 17 B) dürfen nicht daran irre machen. Denn wie bei Clemens und Origenes gelten diese wegwerfenden Urteile nur gewissen Richtungen und Sätzen. Was die hellenische Philosophie als Ganzes genommen auf dem Gebiet der Physik und Ethik geleistet hat, erkennt er dankbar an, vergl. vita Mos. M. 44, 336/337 360 B/C. Und zwar waren ihm die Resultate der Philosophie nicht etwa bloss für die Apologetik wertvoll. In einer beachtenswerten Stelle der Macrinia hat er klar ausgesprochen, dass der Philosophie auch eine unmittelbare Bedeutung für den christlichen Glauben selbst zukommt: de an. et resurr. M. 46, 17 A ἐπιτάγμασιν ἐοικέναι τὰς θείας φωνάς, δι' ὧν τὸ μὲν δεῖν πεπεῖσθαι τὴν ψυχὴν εἰσαεὶ διαμένειν ἀναγκαζόμεθα, οὐ μὴν λόγῳ τινὶ τῷ τοιούτῳ προσήχθημεν δόγματι· ἀλλ' ἔοικεν ἡμῖν δουλικῶς ἔνδοθεν ὁ νοῦς φόβῳ τὸ κελευόμενον δέχεσθαι, οὐχ ἑκουσίᾳ τινὶ ὁρμῇ τοῖς λεγομένοις συντίθεσθαι. Das Dogma, will er hier sagen, ist an und für

sich etwas Positives, dem Gläubigen auktoritativ Auferlegtes. Volle Ueberzeugung von seiner Wahrheit kann erst dann entstehen, wenn das Dogma sachlich irgendwie vorstellbar gemacht wird. Das aber ist nur mit Hilfe der Philosophie möglich. Sie wandelt den knechtischen Auktoritätsglauben in freie Zustimmung um. Dass das nicht nur eine im Vorübergehen gestreifte Idee, sondern die tatsächliche Maxime Gregor's ist, zeigt eine ganze Reihe seiner Schriften: vor allem die Macrinia selbst — sie dienen eben jenem Zweck —, das hexaëmeron und am offenkundigsten adversus Graecos; in letzterer Schrift hat Gregor sogar das Trinitätsdogma ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν plausibel zu machen gesucht. Wie geläufig ihm die Zusammenstellung von scriptura und ratio überhaupt ist, dafür vergleiche man auch Formulierungen wie adv. Maced. M. 45, 1304 D οὐδεμίαν ἐπιγινώσκομεν οὔτε ἐκ τῆς τῶν γραφῶν διδασκαλίας οὔτε ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν κατ' αὐτὸ τοῦτο διαφοράν. In der Theorie hält Gregor jedoch streng fest, dass die Philosophie nicht selbständig über Wahrheit und Unwahrheit von Sätzen zu entscheiden hat; vielmehr soll keine philosophische Meinung und keine Philosophie angenommen werden, die dem kirchlichen Dogma widerspricht, de an. et resurr. M. 46, 108 C.

In Wirklichkeit reicht jedoch der Einfluss der Philosophie bei Gregor wie bei Origenes viel weiter, als diese prinzipiellen Sätze erkennen lassen. Die philosophische Spekulation hat selbständige Bedeutung. Sie liefert Gregor den Rahmen für seine Gesamtanschauung. Denn faktisch ist bei Gregor das Dogma als konkrete Ausfüllung eingearbeitet in den Entwurf einer theistischen Religionsphilosophie, dessen Ueberzeugungskraft nur in ihm selbst, in der Macht und der Konsequenz der Ideen ruht. Da Gregor's Trinitätslehre und Christologie überall auf dieses religionsphilosophische Gedankensystem zurückweisen, ist es notwendig, seine Grundzüge hier darzulegen[1]).

1) Von den neueren Arbeiten zur Theologie Gregor's hebe ich besonders die beiden sehr gründlichen Werke von katholischer Seite hervor: Franz Hilt, des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. Köln 1890, und Franz Diekamp, die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Münster 1896; dazu den vortrefflichen Aufsatz von Hugo Koch, das mystische Schauen beim

Den Aufriss seiner Religionsphilosophie hat Gregor von Origenes übernommen[1]; aber die Art, wie er dessen System reproduziert, zeigt, dass es ihm selbst an philosophischer Kraft nicht fehlte. Mit sicherem Takt hat er aus dem bunten Gewirr der Spekulationen die einfachen Ideen herausgefunden, die sich bei Origenes durch das Ganze hindurchziehen.

Gregor konstruiert wie Origenes vom Gottesbegriff aus und stellt mit mächtigem Pathos die grossen Postulate an die Spitze, die für die Gottesidee — und indirekt für die Gestaltung der ganzen Metaphysik — massgebend sind. Die letzte Grundlage bildet eine sittliche Idee. Es ist für ihn ein unmittelbar feststehendes Axiom, dass das Gute nicht bloss die beherrschende Macht des Seins und dessen Quelle, sondern eigentlich das allein wahrhaft Wirkliche ist, de an. et resurr. M. 46, 93 B τὸ δὲ κυρίως ὂν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις ἐστίν. Ins Theistische übersetzt heisst das: Gott ist der schlechthin Seiende, indem er zugleich der schlechthin Gute ist. Aus der Korrelation von Gutsein und Sein folgt aber sofort das weitere, dass auch in Welt und Geschichte das Gute schliesslich alles Widerstrebende verdrängen oder wandeln muss. Das Böse ist keine Kraft des Seins; es kann darum nicht in Ewigkeit währen, de hom. opif. M. 44, 201 C τὸ τῆς ὁρμῆς ἀεικίνητον οὐδεμίαν ἐκ φύσεως στάσιν εὑρίσκον (sc. beim Bösen), ἐπειδὰν διαδράμῃ τὸ ἐν κακίᾳ διάστημα, κατ' ἀνάγκην ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τρέπει τὴν κίνησιν. μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασιν κατειλημμένης, ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται de an. et resurr. M. 46, 72 B τῆς κακίας ποτὲ ταῖς μακραῖς τῶν αἰώνων περιόδοις ἀφανισθείσης, οὐδὲν ἔξω τοῦ ἀγαθοῦ καταλειφθήσεται. Demgemäss durchdringen sich in Gregor's Gottesbegriff wie bei Origenes die zwei Grundbestimmungen, dass Gott die ἀγαθότης und dass er die sich ganz durchsetzende All-

---

hl. Gregor von Nyssa, Theolog. Quart.Schr. 1898, S. 397 ff. — Im einzelnen mich da, wo ich abweiche, mit den beiden Erstgenannten auseinanderzusetzen, ist mir freilich an diesem Ort nicht möglich.

1) Die Herkunft der einzelnen Bestandteile und die Bedeutung der neben Origenes hergehenden Einflüsse (Neuplatonismus!) kann an dieser Stelle nicht untersucht werden. Es kommt mir hier nur darauf an, den inneren Zusammenhang der Ideen bei Gregor zu zeigen.

macht ist. Dass Gott Geist ist, ist eine selbstverständliche Näherbestimmung.

Aus diesem Gottesbegriff hat Gregor jedoch nicht alle die Folgerungen für die Weltschöpfung und für den gegenwärtigen Zustand des Menschen abgeleitet, die Origenes für geboten erachtete. Die Idee, dass Gott ursprünglich nur reine Geister geschaffen und dass die Einschliessung des Menschen in den Körper Strafe für einen vorzeitlichen Fall sei, hat er sogar mit ungewohnter Schärfe als ἄτοπος δογματοποιΐα gekennzeichnet (de an. et resurr. M. 46, 125 A). Aber so viel hat Origenes trotzdem bei Gregor erreicht, dass ihm die einfache Uebernahme der vulgär-kirchlichen Anschauung unmöglich war. Gregor hat sich wenigstens ernstlich die Frage vorgelegt, wie denn der unbegrenzte Gott eine begrenzte Körperlichkeit überhaupt konzipieren könne (ib. 124 B ff.). Und wenn er dieses Problem lösen zu können meinte, so fand doch auch er es undenkbar, die empirische Leiblichkeit nude crude auf Gott zurückzuführen. Es leuchtete ihm ein, dass die δερμάτινοι χιτῶνες auf eine Veränderung der Leiblichkeit hinweisen, die beim Fall erfolgte. Und diese Idee war ihm wichtig. Viel häufiger als Gregor von Nazianz hat er sie berührt vita Mos. M. 44, 332/333 in Eccl. M. 44, 641 B in cant. cant. M. 44, 800 D ib. 1004 D de or. dom. M. 44, 1184 B de beat. M. 44, 1292 B or. cat. M. 45, 33 C de an. et resurr. M. 46, 148 C de mort. M. 46, 524 C de Mel. M. 46, 861 B. Es ist nach diesen Stellen unzweifelhaft, dass Gregor sich unter der Bekleidung mit den δερμάτινοι χιτῶνες nicht bloss eine Verstärkung der tierischen Triebe, sondern im Ernst eine Umwandlung der körperlichen Existenz vorstellt. vergl. bes. die Hauptstelle de an. et resurr. M. 46, 148 C. Der Mensch war ursprünglich ein geistigeres Wesen; wenn auch nicht ohne Körperlichkeit, so doch ohne die gegenwärtige derbe und sterbliche Leiblichkeit[1]). Das war noch eine genügende Basis, um die origenistische Doppelbetrachtung des irdischen Daseins als Strafzustand und als Reinigungszustand darauf zu begründen. In den δερμάτινοι χιτῶνες ist der Mensch wie eingeschlossen an einem dunkeln Ort, in den das göttliche

1) Ich kann es mir ersparen, darauf näher einzugehen, da Hilt diesen Punkt hinreichend klargestellt hat.

Licht kaum dringt. Aber der Druck, der auf dem Menschen lastet, soll nach Gottes Willen die Sehnsucht nach Befreiung in ihm steigern. Es liegt in der Hand des Menschen, die Schranke im gegenwärtigen Leben wieder zu durchbrechen, vergl. bes. de mort. M. 46, 525 A καθάρσιον τῆς ἐμμιχθείσης κακίας τὸν παρόντα βίον ποιήσεται, κρατῶν διὰ τοῦ λόγου τῆς ἀλογίας.

In dieser Beschreibung des empirischen Zustands ist schon angedeutet, worin nun die Aufgabe des Menschen besteht. Ist durch die Ueberkleidung mit den δερμάτινοι χιτῶνες das Tierische in ihm mächtig geworden, so gilt es jetzt, die Bestie niederzuzwingen und das Göttliche im Menschen [1]) in seiner Reinheit wiederherzustellen und zu steigern. Ἀπάθεια auf der einen, συνάφεια πρὸς τὸ θεῖον auf der andern Seite bezeichnen die Richtungen, in denen das Streben des Menschen sich bewegen muss, vergl. z. B. in cant. cant. M. 44, 776 B in illud tunc ipse M. 44, 1320 C de an. et resurr. M. 46, 65 A. Beide Seiten fasst Gregor wie Basilius zusammen in dem Ausdruck ὁμοίωσις πρὸς θεόν. Das Lieblingswort Gregor's von Nazianz θεὸν γενέσθαι hat er wie Basilius gemieden. Er hat es nur or. dom. M. 44, 1177 D 1180 A de beat. M. 44, 1249 B; während ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον an zahlreichen Stellen begegnet, vergl. in ps. M. 44, 433 C in cant. cant. M. 44, 773 A 776 B 800 C or. dom. M. 44, 1145 A/B 1177 A/B de an. et resurr. M. 46, 89/92 de mort. M. 46, 521 D u. a. St. Wenn Gregor in einem und demselben Ausdruck (ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον) religiöses Gut und sittliches Ideal zusammennimmt — an den angeführten Stellen wird die ὁμοίωσις ausdrücklich bald als μακαριότης, bald als τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου bezeichnet —, so beruht das bei ihm wie bei Basilius auf Gedankengängen, die

1) Bei der Definition des Göttlichen im Menschen polemisiert Gregor gelegentlich lebhaft gegen die philosophische Idee vom Menschen als Mikrokosmos, de hom. opif. M. 44, 177 D f. τί οὖν μέγα κόσμου χαρακτῆρα καὶ ὁμοίωμα νομισθῆναι τὸν ἄνθρωπον? Anderwärts hat er jedoch dieses von ihm bekämpfte Bild selbst verwendet; aber so, dass er den von ihm vermissten Zug hineindeutet in ps. M. 44, 440 C de an. et resurr. M. 46, 28 B. In dieser Umdeutung — man denkt bei dem κόσμος auch an den κόσμος νοητός — ist das Bild von der griechischen Theologie rezipiert worden, vergl. noch die Confessio orthodoxa.

seit Clemens und Origenes der griechischen Theologie geläufig sind: Vollendung im Guten ist Seligkeit, schliesst schon Gemeinschaft mit Gott in sich; andrerseits ist die Beziehung zu Gott wieder eine Kraft des Guten im Menschen. Nur das darf man vielleicht als eine eigentümliche Nuance bei Gregor hervorheben, dass bei ihm stärker als bei seinen Vorgängern der Accent auf die religiöse Seite des Ziels fällt und dass er sich bemüht, den Begriff der ἀπάθεια ins Positive = Tugendvollkommenheit umzubilden. Letzteres geht namentlich aus seinen Predigten über die Seligpreisungen hervor. — In alledem ist aber deutlich das Heilsziel als spiritualistisches gekennzeichnet. Hinter dem Interesse an diesen geistigen Gütern tritt bei ihm wie bei den andern Kappadoziern das an der ἀφθαρσία merklich zurück. Gregor verteidigt zwar die Auferstehung des Leibes energisch. Er stellt sogar eine Hypothese auf, wie es der Seele möglich sei, bei der Auferstehung die Atome des Leibes wieder mit sich zu verbinden (de hom. opif. M. 44, 225 B de an. et resurr. M. 46, 76 A)[1]. Aber so entschieden wie den andern ist ihm die ἀφθαρσία nur Bedingung für das eigentliche Gut, die Lebensgemeinschaft mit Gott. Der schlagendste Beweis dafür ist, dass Gregor selbst den Begriff der ἀφθαρσία über die rein physische Bestimmtheit hinaus dehnen kann. Man vergleiche dafür eine Stelle wie de virg. M. 46, 368 B/C μὴ δυνατὸν ἑτέρως εἶναι συναφθῆναι τὴν ψυχὴν τῷ ἀφθάρτῳ θεῷ μὴ καὶ αὐτὴν ὡς οἷόν τε καθαρὰν γενομένην διὰ τῆς ἀφθαρσίας· ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβῃ τὸ ὅμοιον οἱονεὶ κάτοπτρον τῇ καθαρότητι τοῦ θεοῦ ἑαυτὴν ὑποθεῖσαν. Anstatt ἀφθαρσία hätte Gregor hier besser ἀπάθεια gesagt. Er hat ἀφθαρσία nur gesetzt wegen der Beziehung auf das vorausgehende τῷ ἀφθάρτῳ θεῷ. Aber wenn man sich an Gregor's Begriff des Seins, an das von ihm statuierte Verhältnis zwischen Sein und Gutsein erinnert, so wird man die Verwendung des einen Ausdrucks an Stelle des andern nicht als rein zufällig bedingt betrachten. Gregor legt in die ἀφθαρσία unmittelbar ein ethisches Moment hinein, in dem die physische Seite des Begriffs für ihn ihre Begründung findet.

1) Gregor steht hier unter dem Einfluss des Methodius von Olympus, vergl. den exakten Nachweis bei Diekamp, die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa S. 41 ff.

Gregor beschreibt jedoch die künftige Seligkeit nicht bloss in abstrakten Begriffen. Er kann sie antizipierend schildern. Denn er lebt und webt in den Ideen des Mönchtums von einem allmählichen inneren Fortschreiten und Näherrücken an Gott und von Höhepunkten des Prozesses, auf denen man die künftige Seligkeit schon hier geniesst. Gregor hat auf diesem Gebiet nicht bloss angeeignet, sondern weitergeführt. Sprache und Gedankenkreis der christlichen Mystik verdanken ihm eine wesentliche Bereicherung [1]). Auf dem Weg von Clemens Alexandrinus zu Dionysius Areopagita und den Hesychasten ist Gregor die wichtigste Zwischenstufe [2]). Uns dient seine Charakterisierung des mystischen Aufstiegs als Illustration zu seinem Begriff der Seligkeit. — Es ist nun schon etwas Gregor von seinen christlichen Vorgängern Unterscheidendes, wenn er als Bedingung für den Aufschwung zu Gott neben der Uebung in der ἀπάθεια auch das Positive, die Erfüllung der Seele mit dem göttlichen ἔρως, kräftig hervorhebt de inst. christ. M. 46, 304 A ἕκαστος ὑμῶν . . τὴν ψυχὴν . . . μεστὴν θείου ποιήσας ἔρωτος, οὕτως ἀποδότω ἑαυτὸν ταῖς εὐχαῖς καὶ ταῖς νηστείαις, vergl. in cant. cant. M. 44, 772 A 900 C 1112 C. Aber epochemachender war seine Schilderung des Zustands, in dem man den Gipfel erreicht. Hier hat Gregor, seinen nichtchristlichen Vorbildern folgend, gewagt, eine Idee wieder einzuführen, die seit Ablehnung des Montanismus aus der christlichen Kirche verdrängt war, die Anschauung, dass man zum Höchsten nur gelangt, indem man in der Verzückung (ἔκστασις, ἔκβασις τοῦ νοὸς)

1) Ich sage absichtlich: der christlichen Mystik. Denn ausserhalb des Christentums sind die von Gregor ausgesprochenen mystischen Ideen längst schon vorhanden. Gregor hat nur das Verdienst, sie übergeleitet zu haben. Auf die Beziehungen Gregor's zu Philo und zu den Neuplatonikern hat Hugo Koch in dem S. 200 angeführten Aufsatz in vollkommen zutreffender Weise hingewiesen.

2) Mit Recht hat auch Diekamp a. a. O. S. 91 seine Verwunderung darüber ausgesprochen, wie wenig der Mystiker Gregor beachtet werde. Diekamp hat sich jedoch die Darstellung der mystischen Gedanken Gregor's dadurch unendlich erschwert, dass er mit den ausgeklügelten Unterscheidungen der abendländischen Scholastik an ihn herantritt. Zum Glück hat ihn das nicht veranlasst, Gregor eine Antwort abzupressen, wo er sich nicht einmal die Frage gestellt hat. Aber die Durchsichtigkeit der Entwicklung hat doch sehr darunter gelitten.

aus sich selbst heraustritt in cant. cant. M. 44, 772/773 989 C in Chr. asc. M. 46, 692/693. Ohne Bedenken hat Gregor auch die stark sinnlichen Bilder herübergenommen, in denen der Zustand der Erregung beschrieben wurde, vergl. bes. die Schilderung der geistlichen μέθη in cant. cant. M. 44, 989 C; μέθη und νῆψις paradox zusammengestellt in Chr. asc. M. 46, 692 B (τὴν νήφουσαν ἐκείνην μέθην). Auch in der Ekstase schaut man freilich nach Gregor Gott nicht so wie er ist. Gott ist und bleibt letztlich unerfassbar vit. Mos. M. 44, 376 D τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον de beat. M. 44, 1269 C Gott ist kein ἀντιπρόσωπον θέαμα im eigentlichen Sinn. Ihn sehen heisst ihn nicht sehen. Aber Gregor ist nicht bei diesem Paradox stehen geblieben. Er hat die Empfindung gehabt, dass er der Vorstellung entgegenarbeiten müsse, als ob die Ekstasis nur ein dumpfes Starren, ein gedankenleeres Staunen wäre. Mit einem Zweifachen hat er dem Schauen in der Ekstase einen gewissen Inhalt zu geben gesucht. Einmal knüpft er sie bestimmt an an ein konkretes Objekt, an die geschichtliche Offenbarung, vergl. bes. in cant. cant. M. 44, 864 D 989 C 1092 A or. dom. M. 44, 1137 B. Dadurch wird die ἔκστασις an die γνῶσις herangerückt. Sie erscheint dann als das plötzliche, hinreissende Aufleuchten des Verständnisses für die in Christus beschlossenen Geheimnisse (vergl. auch das in cant. cant. M. 44, 780 C über αἴσθησις, ἁφὴ τῆς ψυχῆς, νοητὴ ἐπαφὴ Auseinandergesetzte)[1]). Zweitens aber weist Gregor immer auf das Wechselverhältnis zwischen einem Fortschritt in der Gnosis und dem in der sittlichen Praxis hin (Gott erkennen und Gott in sich haben de beat. M. 44, 1269 C in illud tunc M. 44, 1317 A 1324 A). Infolge davon kann, wie

---

1) Das soll nicht heissen, dass Gregor bei Ekstase überhaupt nicht an Verzückung im eigentlichen Sinn, d. h. an einen Zustand, in dem das gewöhnliche Bewusstsein aufgehoben ist, denkt. Eine interessante Erzählung in der Lobrede auf Basilius lehrt deutlich, dass Gregor Vorkommnisse übersinnlichen „Schauens“ aus wirklicher Erfahrung kennt. Ich führe sie an, um zugleich das Material zu ergänzen, das ich in „Enthusiasmus und Bussgewalt S. 211 f.“ über die Vorgeschichte des hesychastischen Begriffs von φῶς mitgeteilt habe, in laud. Bas. M. 46, 809 C νυκτὸς οὔσης γίνεται αὐτῷ φωτὸς ἔλλαμψις κατὰ τὸν οἶκον προσευχομένῳ· ἄϋλον δέ τι τὸ φῶς ἦν ἐκεῖνο, θείᾳ δυνάμει καταφωτίζον τὸ οἴκημα, ὑπ᾽ οὐδενὸς πράγματος ὑλικοῦ ἐξαπτόμενον.

Gregor nach dem Vorgang anderer ausspricht, auch die eigene Seele dem Gläubigen ein Spiegel des Göttlichen werden de beat. M. 44, 1269 C ὁ . . . τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθήρας ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα. Auf beiden angegebenen Punkten ist eine ständige Vertiefung möglich. Unter diesen Umständen wirkt das Bewusstsein, dass Gott nie ganz geschaut werden kann, nicht niederdrückend oder betäubend. Diese Einsicht wird vielmehr zum Sporn. Denn man kann sich Gott wenigstens im unendlichen Fortschritt nähern. Der einmal erwachte θεῖος ἔρως kommt, eben um der Unendlichkeit des Gegenstands willen, niemals an eine Grenze. Jeder Eindruck des Göttlichen steigert nur das Verlangen, sich mit Gott zu berühren (vit. Mos. M. 44, 301 A in cant. cant. M. 44, 777 C 1000 B). So kommt Gregor zu dem paradoxen Satz, den man als letzten Schluss seiner mystischen Weisheit betrachten darf: vit. Mos. M. 44, 404 D τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν θεόν, τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὑρεῖν. — An diesem Punkt enthüllt sich das Innerste seiner Vorstellung von der Seligkeit. Seligkeit ist ihm das Hochgefühl, in der Einheit mit Gott ins Unendliche zu wachsen. In dieser Stimmung ist Gregor mit Origenes einig. Aber er ist auch einer der letzten, wo nicht der letzte, der diese jugendfrische Empfindung vertritt. Bald genug kam die Zeit, wo man in der Seligkeit nur Ruhe, nichts als Ruhe begehrte.

Die Annäherung an Gott im unendlichen Fortschritt ist nicht als Vorrecht einer Klasse oder eines Teils der Menschheit gemeint. Gregor denkt in der Soteriologie wie Origenes entschlossen universalistisch. So stark er betont, dass der freie Wille des Einzelnen darüber entscheidet, ob er sich zu Gott hinwenden will oder nicht — erzwungene Tugend ist ihm ein Widerspruch in sich de hom. opif. M. 44, 184 B in cant. cant. M. 44, 876 D —, kräftiger noch ist sein Glaube an die sieghafte Macht des Guten. Es ist, nachdem auch auf katholischer Seite eine Reihe von Forschern die Tatsache anerkannt haben, nicht mehr nötig, ausführlich zu beweisen, dass Gregor die origenistische Apokatastasislehre vertreten hat. Er hat sie häufig genug ausgesprochen: in illud tunc M. 44, 1313 A de an. et resurr. M. 46, 72 B de mort. M. 46, 536 A/B. Selbst in der

oratio catechetica ist sie M. 45, 92 B/C angedeutet. Sie war ihm nicht bloss ein Grenzgedanke, sondern der von seinem Gottesbegriff aus notwendige Schlusspunkt seiner Weltanschauung. Das bestätigt auch die Energie, mit der er die kritischen Folgerungen für die Eschatologie zieht. Der Nyssener hat nicht nur wie Gregor von Nazianz alles Sinnliche aus den eschatologischen Ideen entfernt — Apollinaris gab auch ihm Anlass, diese Seite herauszukehren, vergl. in ps. M. 44, 609/612 in cant. cant. M. 44, 764 A adv. Apoll. M. 45, 1156 B de inst. christ. M. 46, 304 A in Chr. resurr. or. 1; M. 46, 605 A/B —, er hat auch die Anschauung von ewigen Höllenstrafen beseitigt. Zwar ist Gregor an diesem Punkt schonend vorgegangen. Er hat die Anschauung vom jüngsten Gericht nicht einfach gestrichen. Denn er ist doch zu sehr Mönch, um nicht zu empfinden, was diese Idee für die Schärfung des sittlichen Bewusstseins bedeutet, vergl. in ps. M. 44, 612 B/C und noch mehr in Chr. resurr. or. 3; M. 46, 653 B. Trotzdem kann kein Zweifel darüber bestehen, wie er über die Höllenstrafen denkt. Wenn er auf der einen Seite das Wesen der Strafe in die αἰσχύνη (in ps. M. 44, 612 B/C) oder in das brennende Gefühl der στέρησις τῶν ἀγαθῶν (de an. et resurr. M. 46, 84 C) setzt, auf der andern Seite sagt, dass eben die αἰσχύνη dazu dient, die bösen Gedanken zu verzehren (in ps. M. 44, 616 A), so gibt sich der Schluss von selbst, dass der Strafzustand nur ein Uebergangsstadium ist. Und diese Folgerung, dass das „Höllenfeuer" ein καθάρσιον πῦρ ist, in dem das Böse schmilzt, ist in illud tunc M. 44, 1313 A offen ausgesprochen. So erreicht Gott nach Gregor ohne Vergewaltigung der Freiheit des Menschen doch sein Ziel, die endliche Gewinnung aller. Der Gedanke, dass die Allmacht Gottes auch in einer ewigen Strafe sich zur Genüge erweise, wäre Gregor wie Origenes als eine Barbarei erschienen.

In diesen Grundplan hat Gregor seine Trinitätslehre und Christologie eingetragen. Es braucht hier nicht im einzelnen vorgeführt zu werden, wie er dazu kommt, seine Gotteslehre zu einer Trinitätslehre auszubauen. Die Wege waren ihm gebahnt. Die Heilsgeschichte bildet das Zwischenglied. Es sind für Gregor schon axiomatisch feststehende Sätze, dass das Heil

des Menschen nur durch ein geschichtliches Eingreifen der Gottheit herbeigeführt und dass das historische Werk des Logos durch die Kraft des heiligen Geistes unterstützt und vollendet wird. Aber die Art, wie Gregor diese Sätze für die trinitarische Konstruktion verwertet, weist doch charakteristische Unterschiede zwischen ihm und den andern Kappadoziern auf.

Schon das Formelle ist von nicht geringer Tragweite, dass Gregor sich bemüht, das induktiv aus der Heilsgeschichte Gewonnene auch deduktiv vom Gottesbegriff aus zu entwickeln. Das entsprach seinem spekulativen Interesse; aber es war unausweichlich, dass sich ihm dabei mancherlei verschob.

Die Dreiheit göttlicher Faktoren, die in der Heilsgeschichte hervortreten, fasst Gregor zunächst in dem allgemeinen Namen ἡ ζωοποιὸς δύναμις (φύσις) zusammen. Von der Einheit in der Gottheit geht er somit aus. Die Bezeichnung ἡ ζωοποιὸς δύναμις ist zwar nicht neu; auch Basilius verwendet sie gelegentlich. Aber Gregor hat sie nicht nur häufiger als jener; bei ihm gewinnt sie erst die Bedeutung eines absichtlich verwendeten Terminus, vergl. in cant. cant. M. 44, 977 B or. dom. M. 44, 1156 D c. Eun. I; M. 45, 349 B ib. II; 560 D de sp. s. M. 46, 697 A. Aber Gregor versucht nun sofort, progressiv den Nachweis zu führen, dass die ζωοποιὸς δύναμις als dreifaltige existiert. Er greift zu diesem Zweck auf Ideen zurück, die Basilius aus guten Gründen bei Seite gelassen, Gregor von Nazianz nur angedeutet hat. Gregor wiederholt die alten Argumente: Gott kann nicht ἄλογος sein, und ein λόγος ist nicht ohne πνεῦμα denkbar or. cat. M. 45, 13 A und 17 A/B, vergl. adv. Maced. M. 45, 1317 A πηγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστιν ὁ πατήρ, δύναμις δὲ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, δυνάμεως δὲ πνεῦμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Es wäre ein Irrtum, wenn man glaubte, dass Gregor diese Ideen nur im apologetischen Interesse brauchbar fände. Sie stellen vielmehr für sein eigenes Denken die tiefste Verankerung seines trinitarischen Glaubens dar. Das geht evident aus der Tatsache hervor, dass Gregor für Christus mit besonderer Vorliebe solche Namen verwendet, die diesem Gedankenkreis angehören. Vor allem den Ausdruck θεοῦ δύναμις καὶ σοφία; daneben sind aber auch die gleichfalls in diesen Beweisgang passenden Bezeichnungen λόγος resp. θεὸς λόγος nicht selten. Es ist unmöglich, namentlich für θεοῦ δύ-

ναμις καὶ σοφία, alle Stellen aufzuführen. Ich weise zum Beleg für λόγος und θεὸς λόγος nur hin auf de beat. M. 44, 1233 C 1248 A in Eccl. M. 44, 632 C u. a. St., für θεοῦ δύναμις καὶ σοφία auf quod non sint tres dii M. 45, 128 B c. Eun. M. 45, 469 D 497 B 581 D 749 D 788 C/D adv. Apoll. M. 45, 1132 C in suam ordin. M. 46, 552 C de deit. fil. M. 46, 560 D, vergl. or. cat. M. 45, 21 A 40 A u. a. St.

An diese Konstruktion der immanenten Trinität schloss sich das schon von Basilius und Gregor von Nazianz aus Origenes aufgenommene Schema für das ökonomische Zusammenwirken der drei Faktoren eng an. Es erschien nun wieder wie bei Origenes selbst aus dem inneren Verhältnis der Drei gerechtfertigt, dass bei allem Wirken die Initiative dem Vater zukommt, die ἐνέργεια dem Sohn — er ist ja die δύναμις τοῦ θεοῦ —, die τελείωσις dem Geist, vergl. quod non sint tres dii M. 45, 125 C πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα . . . ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται, dazu ib. D 128 A und B c. Eun. M. 45, 724 C/D adv. Maced. M. 45, 1329 B.

Aber wenn Gregor damit eine anschaulichere Vorstellung der dreifachen Gliederung in der Gottheit erreicht hat, so ist dafür bei ihm der Sprung von diesen ersten Aufstellungen zu einer Hypostasenlehre nur um so grösser. Gregor hat bis dahin in Wirklichkeit nur Modi der einen Gottheit herausgebracht. Der Nachweis, dass die δυνάμεις Hypostasen sind, und dass jede der drei Hypostasen im Besitz der vollen Gottheit ist, macht bei ihm noch mehr als bei den andern den Eindruck des nur äusserlich Angefügten. Gregor selbst empfand freilich die Härte des Uebergangs nicht, und es lässt sich wohl begreifen, warum ihm hier überhaupt kein ernstliches Problem entstand. Der von ihm mit Vorliebe in diesem Zusammenhang für Sohn und Geist gebrauchte Ausdruck δυνάμεις verdeckte ihm die Schwierigkeit. Man muss sich daran erinnern, dass die antike Philosophie Substanz und Kraft nicht so scharf auseinanderhielt, wie das uns geläufig ist, und dass vollends im theologischen Sprachgebrauch δυνάμεις weit kräftiger klingt, als nach der Wortbedeutung zu erwarten wäre: ist ja doch δυνάμεις auch eine Bezeichnung für eine Engelkategorie. So konnte Gregor

meinen, nur Näherbestimmungen des von ihm zu Grund gelegten Begriffs zu geben, wenn er feststellte, dass die δυνάμεις Logos und Geist οὐσιωδῶς ὑφεστῶσαι δυνάμεις seien (or. cat. M. 45, 20 B), und dass jede der beiden als παντοδύναμος gedacht werden müsse.

Die Argumente, durch die Gregor im einzelnen die Homousie von Sohn und Geist erhärtet, können hier übergangen werden. Sie stimmen mit denen der beiden andern Kappadozier überein. Nur das verdient eine Hervorhebung, dass der Gebrauch des Namens δεσπότης für Christus bei unserem Gregor schon einen weiteren Fortschritt gemacht hat. Man sieht, wie der Ausdruck mehr und mehr als ein für Christus vorbehaltener Titel sich einbürgert. Für Gott den Vater kommt er bei Gregor nur noch sehr selten vor, z. B. or. dom. M. 44, 1148 C. Dagegen für Christus: in ps. M. 44, 517 C in cant. cant. M. 44, 761 A 844 A 856 A 916 A 917 A 956 C 1097 A c. Eun. M. 45, 476 B 504 C 541 A 676 B adv. Apoll. M. 45, 1180 A/B de perf. christ. f. M. 46, 269 C de mort. M. 46, 537 C de sp. s. M. 46, 696 B ep. 3; M. 46, 1016 B und C 1017 B. — Dazu δεσποτικὸς im gleichen Sinn: in ps. M. 44, 537 C in Eccl. M. 44, 617 C 705 A adv. Apoll. M. 45, 1125 A de perf. christ. f. M. 46, 272 A in Chr. resurr. or. 1; M. 46, 612 B und C.

In den komplizierten Fragen, zu denen die Definition der drei göttlichen Faktoren als wesensgleiche ὑποστάσεις alsbald weiterführte, hat Gregor prinzipiell sich an seinen Bruder angeschlossen. Wie Gregor von Nazianz empfand aber auch er das Bedürfnis, die von Basilius entwickelte Trinitätslehre an gewissen Punkten fortzubilden. Doch ist der Ausbau der Lehre bei ihm ziemlich anders ausgefallen, als bei dem Nazianzener.

Gleich bei der ersten spezielleren Aufgabe, die ἰδιότητες der drei ὑποστάσεις präzis zu bezeichnen, sieht man Gregor von Nyssa seine eigenen Wege gehen. Die Lieblingsformel des Basilius πατρότης und υἱότης benützt er nirgends. Wo er das Wort πατρότης gebraucht, wie z. B. c. Eun. M. 45, 432 D, da geschieht es nicht im technischen Sinn. Aber auch die von dem Nazianzener geschaffene Formel mit γέννησις für den Sohn und ἐκπόρευσις für den Geist klingt bei ihm wohl an (de commun. not. M. 45, 180 B οὔτε γὰρ γεννᾶται ἢ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρός ib. C ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς, ἐξ οὗ ὁ

υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται); sie stellt jedoch nicht den nach seinem Gefühl exaktesten Ausdruck der Sache dar.

Wie Gregor selbst die ἰδιότητες präzisiert wissen wollte, das erkennt man, zunächst hinsichtlich der beiden ersten Hypostasen, am klarsten aus den zwei Formeln: adv. Maced. M. 45, 1304 A/B (er redet vom heiligen Geist) οὔτε κατὰ τὸ ἀγέννητον τῷ πατρὶ οὔτε κατὰ τὸ μονογενὲς τῷ υἱῷ συναναχεόμενον, ἀλλά τισιν ἐξαιρέτοις ἰδιώμασιν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον und c. Eun. M. 45, 336 C (der Vater hat sein ἴδιον in der Seinsweise als) ἀγέννητος καὶ πατὴρ ... ὁ δὲ υἱὸς .. ἐν τῷ υἱὸς καὶ μονογενὴς εἶναι τε καὶ ὀνομάζεσθαι τὸ ἰδιάζον ἔχει, ... τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... τοῖς ἰδίοις πάλιν γνωρίσμασιν ἀπ' αὐτῶν διακρίνεται. Das für Gregor Charakteristische ist die Prädizierung des Sohnes. Aus den angeführten Stellen geht hervor, dass bei Gregor dem ἀγέννητος des Vaters für den Sohn μονογενὴς entspricht, vergl. noch c. Eun. M. 45, 336 C τὸ γὰρ μήτε ἀγεννήτως εἶναι μήτε μονογενῶς ib. D ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι. Auf das μόνος soll also ein Accent fallen. Gregor will scharf zum Ausdruck bringen: nur ein Einziger ist durch γέννησις entstanden; es gibt nur einen Sohn in der Gottheit. Der Grund, warum dem Gregor das einfache γεννητὸς resp. γέννησις nicht genügte, ist unschwer zu erraten. Der schon oben (S. 170) berührten Behauptung der Pneumatomachen, bei der Anerkennung der Homousie des Geistes wären Sohn und Geist ἀδελφοί, sollte dadurch prinzipiell entgegengetreten werden. — Von diesem Interesse aus versteht man auch, weshalb Gregor den Ausdruck μονογενὴς θεὸς für Christus so ausserordentlich häufig verwendet. Bei ihm hat dieser Terminus seine dogmatische Spitze, eben diese spezielle antimacedonianische. Es würde eine allzulange Liste werden, wenn ich die Stellen, an denen er vorkommt, vollzählig nennen wollte. Absolute Vollständigkeit könnte auch beim gegenwärtigen Zustand des Textes nicht erreicht werden. Man wird in vielen Fällen, wo im Text μονογενὴς υἱὸς steht, im Apparat μονογενὴς θεὸς finden, und es fragt sich immer, ob es nicht besser in den Text gesetzt worden wäre. Ich begnüge mich daher, zu sagen, dass

bei Gregor μονογενὴς θεὸς einer der geläufigsten Namen für Christus ist, während μονογενὴς υἱὸς nur selten vorkommt. Um wenigstens eine Probe zu geben, teile ich aus c. Eun. die Stellen für μονογενὴς θεὸς mit: M. 45. 357 A 469 C/D 477 A 484 B 501 A 520 B 536 B 540 C 568 B 581 B 588 C 593 A 616 B 617 B 620 A 628 B 637 D 652 D 669 D 673 B 729 B 913 B 1021 B. Uebrigens ist auch bei Gregor nirgends ganz deutlich zu erkennen, dass er den Ausdruck in seiner Bibel las.

Dem präzisen Ausdruck μονογενὴς für den Sohn hat Gregor an den beiden angeführten Stellen keinen ähnlich prägnanten für den Geist zur Seite gesetzt. Die für ihn gebrauchte, an Basilius erinnernde Wendung τισὶν ἐξαιρέτοις ἰδιώμασιν θεωρούμενον zeigt nur Gregor's Ratlosigkeit in Betreff eines entsprechenden kurzen Terminus. In dem von dem Nazianzener aufgebrachten ἐκπόρευσις hat offenbar auch er keine genügende Lösung der Schwierigkeit gesehen. Denn in einer Formel hat er diesen Ausdruck nie verwendet. Dennoch ist Gregor an diesem Punkte über Basilius hinausgegangen. Die Vorstellung — wenn auch nicht die Terminologie — über die Entstehung des Geistes ist von ihm im Vergleich mit Basilius weiterentwickelt worden. Denn über den τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Geistes, über den Basilius sich konsequent ausschwieg, hat er eine bestimmte Anschauung vorgetragen. Er hat sie mehr als einmal dargelegt. Ich stelle unter den Belegen voran c. Eun. M. 45, 336 D. Hier wird, ein paar Linien nach den oben zitierten Worten, über den Geist gesagt, seine Eigentümlichkeit bestehe ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι. Deutlich ist in dieser Definition das διὰ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι (neben dem ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι) dem Geist als sein unterscheidendes Prädikat beigelegt. — Allerdings ist schon bestritten worden, dass dieses διὰ τοῦ υἱοῦ sich auf das immanente Verhältnis bezöge. Loofs hat, eine nicht ganz unzweideutig formulierte Bemerkung Harnack's (D.G[3] II, 290 Anm. 1) m. E. missverstehend, jedenfalls übertreibend, gemeint (RE[3] VII, 152), es handle sich dabei „nicht um das ätiologische Prinzip, vielmehr darum, dass das πνεῦμα . . . durch Vermittlung Christi zu den Gläubigen kommt." Aber diese Interpretation scheitert schon an unserer Stelle. Im ganzen

Passus handelt es sich für Gregor ja um nichts anderes, als um die innertrinitarische Abgrenzung. Gregor will neben dem κοινὸν das ἴδιον der drei Hypostasen bestimmen. Jene Prädizierung des Geistes (ἐν τῷ μήτε — πεφηνέναι) hat Gregor dazu noch mit den Worten eingeleitet, darin bestehe das ἴδιον des Geistes im Vergleich mit dem Sohne. Wenn Gregor hier unter die ἴδια γνωρίσματα des Geistes etwas Oekonomisches mischte, so zerstörte er den ganzen Sinn seiner Darlegung. — Noch eindrucksvoller ist eine zweite Stelle. In quod non sint tres dii M. 45, 133 B spricht Gregor davon, dass in der Trinität trotz der gemeinsamen φύσις ein Unterschied κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν herrsche. In diesem Fall kann also gar kein Zweifel darüber bestehen, dass das ätiologische, innertrinitarische Verhältnis gemeint sei. Dann fährt Gregor fort: das eine (der Vater) sei αἴτιον, das andere (Sohn und Geist) ἐκ τοῦ αἰτίου. Innerhalb des letzteren sei jedoch wieder ein Unterschied: das eine (der Sohn) sei προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, das andere (der Geist) διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (= durch den Sohn). Bei dieser Konstruktion, schliesst Gregor, bleibe dem Sohn das μονογενὲς gewahrt, und doch werde dem Geist durch die μεσιτεία τοῦ υἱοῦ die φυσικὴ πρὸς τὸν πατέρα σχέσις nicht abgeschnitten. Die Auseinandersetzung ist so klar, dass gewiss Loofs selbst die ätiologische Bedeutung des διὰ τοῦ υἱοῦ nicht in Abrede gestellt hätte, wenn ihm unser Text präsent gewesen wäre. — Der Vollständigkeit halber nenne ich noch die weiteren Belege für diese Anschauung bei Gregor: adv. Maced. M. 45, 1308 B die Trinität ist zu vergleichen mit einer φλὸξ, die in drei λαμπάδες leuchtet: αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθώμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν c. Eun. M. 45, 369 A der Sohn entsteht aus dem Vater κατὰ τὸ προσεχὲς, der Geist δι' αὐτοῦ (sc. den Sohn) καὶ μετ' αὐτοῦ c. Eun. M. 45, 416 C vom Geist: δι' αὐτοῦ (sc. den Sohn) μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός.

An der zuletzt angeführten Stelle ist besonders klar ersichtlich, dass dieses διὰ τοῦ υἱοῦ etwas sehr anderes ist, als das abendländische filioque. Nach Gregor bilden der Vater und der Sohn nicht, um mit Augustin zu reden, ein principium, sondern

die eigentliche αἰτία des Geistes ist der πατήρ; die Vermittlung des Sohnes hat nur die Bedeutung, die Kraft des Vaters weiterzuleiten[1]). Deshalb kann auch Gregor, wo auf Vollständigkeit nichts ankommt, einfach sagen, dass der Geist ἐκ τοῦ πατρὸς ist.

Ueber das Motiv für diese dogmatische Konstruktion braucht man sich nicht erst zu besinnen. Gregor hat es selbst in quod non sint tres dii M. 45, 133 B ausgesprochen. Die Lehre vom Ausgang des Geistes durch den Sohn soll nach ihm bewirken, ὥστε ... τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένειν. Der Grund war also auch in diesem Fall die Rücksicht auf jenen Einwand der Pneumatomachen[2]), man käme durch die Behauptung der Homousie des Geistes zu zwei ἀδελφοὶ oder einem υἱωνὸς in der Trinität. Wenn er die Auskunft Gregor's von Nazianz, ἐκπόρευσις sei etwas spezifisch anderes als γέννησις,

---

1) Schon von da aus ergibt sich, dass das bei Mai nova bibl. patr. IV, 52 f. gedruckte, von Loofs nicht beanstandete, angebliche Gregorfragment unecht ist. Einen Satz, wie den: τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται, hätte Gregor niemals schreiben können. Er hätte das ἐκ vor τοῦ υἱοῦ weggelassen, vergl. adv. Maced. M. 45, 1304 A καθ' ὑπόστασιν ἰδιαζόντως θεωρεῖσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστι καθὼς γέγραπται. Die Unechtheit des Stücks ist aber auch im übrigen an den ungregorianischen, z. T. sogar ungriechischen Wendungen, die sich durch das Ganze hindurchziehen, mit Händen zu greifen. Ich hebe nur einzelnes dieser Art hervor: πατρικὴ ὑπόστασις, τὴν τοῦ πνεύματος ἰδιότητα τῷ πατρὶ ... ἐπιφαίνεσθαι, ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθεν, τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ὁ γὰρ μονογενὴς υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς ὀνομάζεται. — Von Dogmatischem ist noch die Behauptung des Fragmentisten, man könne nicht ὥσπερ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα λέγομεν, οὕτω καὶ τοῦ πνεύματος Χριστὸν ὀνομάσαι, im Munde Gregor's nicht denkbar. Denn Gregor hat das hier für unmöglich Erklärte wirklich ausgesprochen, vergl. adv. Maced. M. 45, 1321 A βασιλεὺς μὲν γὰρ ὁ υἱός, βασιλεία δὲ ζῶσα ... τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ᾗ χρισθεὶς ὁ μονογενὴς Χριστός ἐστι. Das genügt wohl zum Beweise, dass das Stück eine abendländische Fälschung ist.

2) Zur Ergänzung von Loofs „Macedonius“ RE³ XII, 42, 1 ff. merke ich an, dass Gregor den Namen des Macedonius nirgends erwähnt. Nur in der sicher unechten Schrift quid sit ad imag. dei kommt er M. 44, 1341 C vor. Gregor redet immer nur von πευματομάχοι oder πνευματομαχοῦντες, vergl. z. B. or. dom. M. 44, 1160 C in s. Steph. M. 46, 700 C 716 C. Der Titel der Schrift adversus Macedonianos rührt natürlich nicht von ihm selbst her.

nicht acceptierte, so rührte das gewiss von der richtigen Empfindung her, dass mit jener Antwort so lange nichts gesagt war, als man den Unterschied zwischen ἐκπόρευσις und γέννησις nicht sachlich definieren konnte. Aber darauf hatte ja Gregor von Nazianz selbst verzichtet. Das διὰ τοῦ υἱοῦ dagegen schien eine reale Distinktion des Prozesses bei Sohn und Geist an die Hand zu geben. — Wie Gregor aber überhaupt auf diese schriftgemäss nicht zu belegende Formel — ἐκ τοῦ πατρὸς und πνεῦμα Χριστοῦ gibt doch nicht von selbst διὰ τοῦ υἱοῦ — kam, ist schon oben (S. 141 A. 1) berührt worden. Von den beiden dort als möglich genannten Einflüssen ist jedenfalls der zweite bei Gregor wirksam gewesen. Denn in Gregor's Worten c. Eun. M. 45, 336 D ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι klingt das Bekenntnis des Gregorius Thaumaturgus (ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς) deutlich an. Die Auktorität des grossen Heiligen hat ihm hier den Schriftbeweis ersetzt. Dass er der Formel des Thaumaturgen einen ihr von Haus aus fremden Sinn gab, hat er selbst vielleicht nicht gefühlt.

In seiner Weise hat also auch Gregor den Unterschied der drei Hypostasen in präzisen ἰδιότητες klar definiert, und es darf wohl noch besonders hervorgehoben werden, dass somit jeder der drei grossen Kappadozier eine ihm eigentümliche trinitarische Formel hat. Wie für Basilius πατρότης und υἱότης vorzugsweise charakteristisch sind, so für Gregor von Nazianz ἀγεννησία, γέννησις und ἐκπόρευσις und für Gregor von Nyssa ἀγεννησία, μονογενής, διὰ τοῦ υἱοῦ.

Uebrigens ist auch bei Gregor von Nyssa zu studieren, dass eine entwickelte Trinitätslehre nicht sofort auch in dem Gebrauch trinitarischer Doxologien am Schluss der Predigten und Schriften zur Erscheinung kommen musste. Gregor hat trinitarische Doxologien nur: in hexaëm. M. 44, 124 C τοῦ θεοῦ . ., σὺν τῷ μονογενεῖ υἱῷ καὶ τῷ παναγίῳ πνεύματι or. dom. M. 44, 1193 A τοῦ Χριστοῦ . . ., ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι in Chr. resurr. 1; M. 46, 628 B ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. . . σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι de s. Theod. M. 46, 748 C/D ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . ., μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Doch ist für diese Spärlichkeit vielleicht teilweise die Ueberlieferung des Textes haftbar zu machen. Bei einzelnen Schriften

Gregor's ist man überrascht, wie abrupt sie schliessen. Man vergleiche de anima et resurrectione, de perfectione, (de castigatione). Hier könnten Doxologien weggefallen sein.

Von dem Nyssener, als dem am meisten unter den drei Kappadoziern spekulativ Interessierten, möchte man nun am ehesten erwarten, dass er jetzt, nachdem er die in Betracht kommenden Grössen benannt hat, den philosophischen Fragen näher träte, die seine Formel in sich schloss; den Fragen, wie eine in drei ὑποστάσεις existierende φύσις metaphysisch vorzustellen sei, und wie sich die ἰδιότητες der ὑποστάσεις zu (den Eigenschaften) der gemeinsamen οὐσία verhielten. Allein überraschenderweise ist Gregor diesen wissenschaftlichen Problemen gegenüber womöglich noch unbekümmerter als Basilius.

Die an zweiter Stelle genannte Frage ist ihm überhaupt nicht aufgestiegen. Das bezeugt die naive Sorglosigkeit seiner dahingehenden Formulierungen. Gregor sagt auf der einen Seite wie Basilius (vergl. S. 136), dass ἀγέννητος und μονογενής das πῶς ἐστι, nicht das τί ἐστι beträfen (quod non sint tres dii M. 45, 133 C). Auf der andern Seite erklärt er aber auch von dem (allen drei Hypostasen gemeinsamen) Namen παντοκράτωρ, er beziehe sich nur auf das πρός τί πως ἔχειν c. Eun. M. 45, 524 B (vergl. damit ib. 1041 D). Oder stellt Gregor von den Gott beigelegten Namen und Eigenschaften überhaupt fest, sie bezeichneten nur τῶν τι περὶ τὴν φύσιν, nicht die φύσις selbst or. dom. M. 44, 1140 C/D quod non sint tres dii M. 45, 121 A. Unter dem letzteren vagen Ausdruck konnten aber auch die ἰδιότητες der ὑποστάσεις mitbefasst werden; tatsächlich hat ihn ja Gregor von Nazianz dazu verwendet, um das Verhältnis der hypostatischen Unterschiede zur φύσις zu umschreiben. Aber hier mit spitzer Logik tiefer einzudringen, schärfere Distinktionen und Beziehungen herzustellen, davor empfand Gregor von Nyssa wie die andern Kappadozier ein Grauen. Wie durfte man es wagen, die schlechthin einfache göttliche οὐσία wie ein Ding zu zergliedern? Nur dem profanen Sinn der Arianer war ein derartiges Unterfangen möglich [1]). — Dem andern Problem, was

1) Nur im Vorübergehen sei bemerkt, dass Gregor natürlich so wenig wie Basilius und Gregor von Nazianz eine befriedigende Antwort auf die Frage geben kann, welchen religiösen Wert die Kenntnis der

denn nun ὑπόστασις philosophisch betrachtet sei, scheint Gregor sich wenigstens zu nähern. Er setzt für ὑπόστασις metaphysische Termini als Synonyma ein; so neben dem auch von Basilius gebrauchten ὑποκείμενον (c. Eun. M. 45, 404 C πατέρα καὶ υἱὸν παρὰ τῆς ἀληθείας ἀκούσαντες ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως ἐδιδάχθημεν) namentlich das von Basilius gewiss absichtlich gemiedene ἄτομον de comm. not. M. 45; 177 D ἄτομον ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον 180 A ἀτόμοις ἤτοι προσώποις 184 D ἄτομον ὅπερ ἐστὶν ὑπόστασις. Aber dem Anfang folgt keine Fortsetzung. Nirgends hat Gregor die Begriffe ἄτομον oder ὑποκείμενον dazu benützt, um präzisere Bestimmungen über die Existenzweise und das Verhältnis der Hypostasen, als Basilius sie gegeben, daraus abzuleiten. Und er zieht sich von dem ganzen Problem zurück, wenn er anderwärts die Hypostasen gern als δυνάμεις bezeichnet (vergl. S. 210).

Unerlässlich war dagegen auch für ihn eine Auseinandersetzung mit der gegen die Hypostasenlehre gerichteten Anklage auf Tritheismus. In der Taktik, mit der er dieser Beschuldigung sich erwehrt, zeigt sich ein sachlich interessanter Parallelismus zwischen ihm und Gregor von Nazianz.

Zunächst sucht auch Gregor den Standpunkt einzunehmen, als ob die Hypostasenlehre dem Monotheismus in keiner Weise zu nahe träte. Er fertigt die Gegner mit den beiden Argumenten des Basilius ab: jede der drei Personen sei εἷς im vollen Sinn, deshalb auch der Glaube an den εἷς θεὸς durch die Unterscheidung der drei Hypostasen nicht zerstört c. Eun. M. 45, 348 C/D; dazu: die drei Hypostasen gehen auf ein αἴτιον zurück; insofern sind sie εἷς θεός de comm. not. M. 45, 180 C.

Aber im Stillen muss der Nyssener ebenso wie Gregor von Nazianz gefühlt haben, dass jenem Einwand doch nicht alle Berechtigung abging, ja dass das Schema κοινὸν—ἴδιον ihn immer wieder provozierte. Deshalb sucht auch er die Bedeutung dieses

ἰδιότητες der ὑποστάσεις habe, wenn sie doch mit der οὐσία der Gottheit in keinem Zusammenhang stehen. Bei ihm tritt der hier im System der Kappadozier vorhandene Widerspruch sogar noch greller heraus, weil er gelegentlich die Bedeutung der aus den ἐνέργειαι geschöpften Gotteserkenntnis mit starken Ausdrücken hervorhebt, vergl. z. B. in ps. M. 44, 445 C or. cat. M. 45, 85 A.

Schemas so zu modifizieren, dass jenes „Missverständnis“ ausgeschlossen wurde. In den beiden speziell diesem Gegenstand gewidmeten Schriften: quod non sint tres dii und de communibus notionibus hat er eine Auffassung des trinitarischen Verhältnisses entwickelt, die in ihrem Grundgedanken frappant an eine Idee Gregor's von Nazianz erinnert (vergl. S. 174). Nur hat Gregor von Nyssa sie bis zur Geschmacklosigkeit gesteigert. Er erklärt es schon für einen Missbrauch, wenn man Petrus, Paulus und Johannes zu τρεῖς ἄνθρωποι zusammenzählt. Eigentlich müsste man εἷς ἄνθρωπος sagen. Völlig unerlaubt, ja sinnlos sei aber diese Manipulation bei den drei Hypostasen der Gottheit; denn hier sei das κοινόν, die οὐσία, etwas viel Realeres und Einheitlicheres, als sonst der Gattungsbegriff gegenüber den darunter befassten Individuen. So stark hat er die Realität und die Bedeutung der gemeinsamen οὐσία betont, dass ihm selbst das Bedenken kommt, ob er nicht des Guten zu viel getan hätte, ob man ihm nicht jetzt eine μίξις τις τῶν ὑποστάσεων καὶ ἀνακύκλησις vorwerfen könnte (quod non sint etc. M. 45, 133 B). Schleunigst erinnert er darum jetzt an die kausale Relation innerhalb der Trinität, interessanterweise diesmal in der Absicht, dadurch die Abgrenzung der Hypostasen sicherzustellen.

Die Tendenz, die diesen Ausführungen zu Grunde liegt, tritt jedoch auch ausserhalb jener beiden Schriften in gelegentlichen Aeusserungen Gregor's deutlich zu Tage. Mehr noch als Gregor von Nazianz sieht man ihn bestrebt, die Wesenseinheit der drei Hypostasen hervorzuheben. Mit Bezug auf Vater und Sohn accentuiert er (c. Eun. 45, 484 C), dass sie in ihrer Gottheit vollkommen ungetrennt, ja eins seien: ἡμεῖς γὰρ παρὰ τῶν θεοπνεύστων τῆς γραφῆς λόγων μυσταγωγούμενοι οὐχὶ κοινωνίαν θεότητος ὁρῶμεν ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ, ἀλλ' ἑνότητα. Und das Verhältnis von Vater und Geist kann er einmal in geradezu „sabellianischer“ Weise veranschaulichen c. Eun. M. 45, 564 D ὡς γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος εἷς ἐστιν ἄνθρωπος, οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς, εἷς ἂν κυρίως ὀνομασθείη θεὸς καὶ πρῶτος καὶ μόνος, χωρισθῆναι ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν οὐ δυνάμενος. Am bezeichnendsten aber ist die

Art, wie er sich zu den altnicänischen Bildern stellt. In c. Eun. M. 45, 416 B hat er das Bild von ἥλιος und ἀκτίς auf das Verhältnis von Vater und Sohn angewendet. Aber nachdem er es ausgeführt hat, setzt er, „um den Sykophanten keinen Anlass zu geben", dafür lieber ἥλιος und ἄλλος ἥλιος ein. Hier sieht man deutlich: Gregor möchte eigentlich — anders als der Nazianzener — die alten Vergleichungen gebrauchen. Sie entsprechen seinem Sinn. In der Hypostasenlehre ist etwas, was ihn geniert. Er erkennt zwar in ihr die unumgängliche Form, um der Verworrenheit der Gottesanschauung zu steuern. Aber sie stellt für seine Empfindung die drei Personen zu äusserlich nebeneinander.

Bei beiden Gregoren ist also die Tendenz erkennbar, im Vergleich mit Basilius auf die Einheit in der Trinität grösseres Gewicht zu legen. Bei dem unsrigen ist sie jedoch anders begründet als bei dem Nazianzener. Beim Bischof von Nyssa hängt sie zusammen mit seinem spekulativen Streben, Welt und Geschichte aus einem einheitlichen Prinzip zu verstehen. Daraus ergab sich für ihn der Zwang, die Gottheit sich als einheitliche Macht vorzustellen (vergl. S. 209). — Aber vielleicht haben auch persönliche Einflüsse nebenher mitgespielt. Es ist mindestens beachtenswert, dass Gregor mit Altnicänern mehr Fühlung gesucht hat, als seinem Bruder Basilius lieb war; ich erinnere an Bas. ep. 58 und die vorangehenden Briefe, dazu ep. 100; M. 32, 505 A (vergl. oben S. 121 A. 1). Sollte nicht davon etwas auf Gregor abgefärbt haben? Am Ende war es nicht bloss literarische Form, wenn Basilius gerade an Gregor sein Lehrschreiben περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως richtete.

Mit noch frischer Kraft ist Gregor an die zweite grosse Zeitfrage, an das Problem des historischen Christus, herangegangen. Er hatte bei diesem Gegenstand keine so konkreten religiösen Interessen zu vertreten, wie Gregor von Nazianz. Spiritualismus und Mystik schwächten bei ihm die Bedeutung des Einzelnen in der Historie. Aber an den strittigen Punkten: Vollständigkeit der menschlichen Natur und Homousie des Logos, gab es für ihn keinen Zweifel, wie er sich zu entscheiden habe. Jedoch bei dem Versuch, von diesen beiden Daten aus ein einheitliches Gesamtbild des historischen Christus zu

konstruieren, kam ihm mehr als Gregor von Nazianz die eigentümliche Verwicklung des Problems zum Bewusstsein. Gregor hat seine Werke gegen Eunomius und Apollinaris in nicht grossem Abstand von einander geschrieben. Jedenfalls war ihm, wie mehrfache Berührungen zeigen, zu der Zeit, als er gegen Apollinaris auftrat, noch gegenwärtig, was er gegen Eunomius gesagt hatte. Und diese Erinnerung war störend. Den Arianern gegenüber hatte man sich die Taktik angewöhnt, für alles mit der Homousie nicht zu Vereinigende den „Menschen“ haftbar zu machen. Apollinaris gegenüber vertrat man dagegen streng die Einheit der Person. Wie war beides auszugleichen? So scharf wie die Antiochener hat Gregor diese Frage nicht empfunden. Aber gefühlt hat er sie und beim Entwurf seiner Christologie sie berücksichtigt. Diese trägt darum einen wesentlich andern Charakter, als die des Nazianzeners. In ihrer Art ist sie ebenso konsequent ausgeprägt. Denn wenn auch unserm Gregor das Unmögliche nicht gelang, die auseinanderstrebenden Interessen widerspruchslos zu vereinigen, so ist doch weit mehr Klarheit und Zusammenhang in seinen Ideen, als die üblichen Darstellungen ihm nachsagen.

Den grundlegenden Satz, dass neben der Homousie des Logos auch die Vollständigkeit der menschlichen Natur zum orthodoxen Bekenntnis gehöre, hat Gregor mit derselben Lebhaftigkeit wie der Nazianzener verfochten. Der Beweis, den er dafür gibt, enthält nichts Eigentümliches. Er stellt Apollinaris das überall, auch im Abendland, ihm vorgehaltene soteriologische Postulat entgegen: was nicht angenommen ist, das ist auch nicht erlöst. Also muss Christus einen menschlichen νοῦς gehabt haben. Hervorzuheben ist nur, dass auch Gregor von Nyssa es nicht für nötig erachtete, mit Rücksicht auf Apollinaris seinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Bezeichnung der Menschheit zu ändern. Unbedenklich nennt er die Menschheit Christi auch fernerhin σὰρξ, redet von σάρκωσις und σαρκωθῆναι (für letzteres vergl. z. B. in ps. M. 44, 601 B in cant. cant. M. 44, 1045 C/D c. Eun. M. 45, 473 D adv. Apoll. M. 45, 1129 A; σὰρξ namentlich in Wendungen wie διὰ σαρκὸς οἰκονομία, δ. σ. ἐπιφάνεια u. ä. z. B. in ps. M. 44, 521 B 532 B 553 C in cant. cant. M. 44, 761 C in illud tunc

M. 44, 1308 C/D ad Theoph. M. 45, 1272 C), — natürlich aber daneben von ἐνανθρώπησις (adv. Apoll. M. 45, 1177 C de virg. M. 46, 324 A in bapt. Chr. M. 46, 588 B), ἄνθρωπον ἀναλαμβάνειν, ἀνθρώπινον σύγκριμα, τὸ ἀνθρώπινον, ἡ κατ' ἄνθρωπον οἰκονομία u. ä.

Neuerdings ist jedoch eine Kontroverse darüber entstanden, wie Gregor in concreto sich die von Christus angenommene Menschheit denke, ob als individuelle oder als realistisch vorgestellte Gattung. Herrmann (Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Halle 1875) hat die Anschauung begründet, die dann Ritschl und Harnack vornehmlich in Aufnahme gebracht haben, dass nach Gregor „Christus nicht eine einzelne menschliche Natur angenommen habe, sondern d i e menschliche Natur" (Harnack D. G. [3] II, 164). Der realistische platonische Gattungsbegriff soll hier bei Gregor wirksam sein, und im Zusammenhang damit wird dann behauptet, dass Gregor die Erlösung der Menschheit als „streng physischen Prozess" gefasst habe. — Eine Voraussetzung für diese Konstruktion, die Interpretation von Gregor's Beschreibung der Schöpfung Adam's, hat schon Hilt (a. a. O. S. 16 ff.) erschüttert; doch ist Hilt in der Darstellung der Erlösungslehre Gregor's S. 153 ff. bei Herrmann's Anschauung geblieben. Dagegen hat Loofs (RE [3] VII, 152) weitergreifende Bedenken angedeutet, ohne sie freilich näher ausführen zu können. Mir scheint es notwendig, die Herrmann'sche Auffassung vollkommen preiszugeben.

Allerdings finden sich bei Gregor eine Anzahl von Stellen, an denen er wirklich zu sagen scheint, dass Christus d i e menschliche Natur angenommen und darum unmittelbar in seiner Person die ganze Menschheit vergöttlicht habe. Ich nenne nur die wichtigsten: in cant. cant. M. 44, 801 A ἓν γάρ ἐστι πρόβατον πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἣν ἐπὶ τῶν ὤμων ἀνέλαβες, vergl. adv. Apoll. M. 45, 1153 C in Chr. resurr. 1; M. 46, 601 B διὰ τῆς ἀναστάσεως ἅπαν τὸ κείμενον ἑαυτῷ συνανέστησε or. cat. M. 45, 80 B ἀρχὴν δοῦναι τὴν φύσιν τῆς ἀναστάσεως τῷ ἰδίῳ σώματι, ὅλον συναναστήσας τὸν ἄνθρωπον τῇ δυνάμει.

Unstreitig wird an diesen Stellen die Menschheit als Einheit vorgestellt, die Christus als Ganzes annimmt und erlöst.

Allein die Voraussetzung für diese Betrachtungsweise bildet bei Gregor nicht, wie die genannten Forscher meinen, der realistische Gattungsbegriff. Die Unrichtigkeit dieser Deutung erhellt sofort aus der Tatsache, dass Gregor selbst da, wo es sich darum handelt, die natürliche Menschheit als Einheit zu fassen, nicht auf diese platonische Idee, sondern auf anderes zurückgreift, vergl. de hom. opif. M. 44, 185 B (bei der Erschaffung des „Menschen") εἰπὼν ὁ λόγος ὅτι ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον· οὐ γὰρ συνωνομάσθη τῷ κτίσματι νῦν „ὁ Ἀδὰμ", καθὼς ἐν τοῖς ἐφεξῆς ἡ ἱστορία φησίν, ἀλλ' ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τὶς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν. οὐκοῦν τῇ καθολικῇ τῆς φύσεως κλήσει τοιοῦτόν τι ὑπονοεῖν ἐναγόμεθα, ὅτι τῇ θείᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ περιείληπται. In der Macht und Voraussicht Gottes also ist der Zusammenhang hergestellt, der die Menschheit als ein Ganzes erscheinen lässt. Wenn die platonische Lehre — was ich selbstverständlich nicht in Abrede stellen möchte — auf Gregor's Denken Einfluss geübt hat, so ist sie entschlossen theistisch umgebildet, damit aber zugleich der Realismus ausgestossen worden [1]). — Ganz dementsprechend verhält es sich mit Gregor's Anschauung von der Erlösung der Menschheit. Auch hier liegt das die Einheit Setzende im Gottesbegriff. Denn wenn Gregor in Christus sofort die ganze Menschheit potentiell erlöst

1) Harnack hat sich für seine Auffassung auch auf die „grosse Katechese" berufen. Diese sei „in allen ihren Ausführungen von dem Gedanken getragen, dass die Menschwerdung ein actus medicinalis ist, der streng physisch zu denken ist." Ich kann das nicht finden. Selbst da, wo Gregor absichtlich populär und drastisch spricht, wie in den Ausführungen über Taufe und Abendmahl, versäumt er nie, den geistigen Gehalt und die ethischen Bedingungen hervorzuheben, vergl. z. B. M. 45, 96 B τὸ ἐν ἐκείνῳ σῶμα τοῦ Χριστοῦ πᾶσαν ζωοποιεῖ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, ἐν ὅσοις ἡ πίστις ἐστι, πρὸς πάντας μεριζόμενον καὶ αὐτὸ οὐ μειούμενον. Das von Harnack missbilligte Urteil Dorner's scheint mir durchaus zu Recht zu bestehen. — Uebrigens hat Harnack doch selbst empfunden, dass etwas in seiner Konstruktion nicht recht klappt. Denn S. 165 wundert er sich darüber, „dass an dem Einzelnen noch etwas besonderes zu geschehen hat, wenn doch in der von Christus angenommenen Menschheit die ganze Menschheit vergöttlicht ist". Ist dieser Einwand nicht so naheliegend, dass Gregor selbst ihn sich hätte machen müssen?

sein lässt, so weist das nicht auf den realistischen Gattungsbegriff hin, sondern vielmehr auf die Apokatastasislehre. Herrmann und die andern haben wohl gefühlt, dass diese Lehre hier hereinspielt, aber sie haben sie in ein schiefes Licht gerückt. Durch die Apokatastasislehre soll Gregor sich nach ihnen aus der Verlegenheit retten, in die er durch seine überstiegene Behauptung von der Vergöttlichung der ganzen menschlichen Natur geraten sei (Ritschl, Rechtf. und Vers. I², 14). Im Gegensatz hiezu ist schon S. 201 u. 207 gezeigt worden, dass die Apokatastasislehre bei Gregor nicht erst eine Folgerung aus der Erlösungslehre und ebensowenig eine Verlegenheitsauskunft ist, sondern ein unmittelbares Postulat aus seinem Gottesbegriff darstellt. Wie sie in unser Problem eingreift, lehrt am besten Gregor's Rede über 1. Cor. 15, 28. Denn hier zeigt Gregor, wie die Menschheit in Christus allmählich eine Einheit **wird**. Aber dieser ganze Prozess kann schon antizipiert und in dem historischen Christus als potentiell vollendet betrachtet werden, weil der in ihm verkörperten Macht des Guten auf die Dauer kein Böses widerstehen kann[1]).

Hat sich damit die Idee, dass der Logos nach Gregor die menschliche Natur als Gattung angenommen habe, aufgelöst, so lässt sich noch direkt beweisen, dass Gregor bei der Menschheit Christi etwas Konkretes, Individuelles im Auge hat. Denn mehrfach vergleicht Gregor den Einzelmenschen, der zum Logos gehört, mit andern Einzelmenschen, was ja doch undenkbar wäre, wenn die Menschheit Christi ein Abstraktum sein sollte: de an. et resurr. M. 46, 137 A εἶτα **τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον** ἥλοις καὶ λόγχῃ διαπεπαρμένον . . . διανίστησι (sc. ὁ κύριος); dieser „eigene" ἄνθρωπος des Logos steht hier im Gegensatz zu den vorher vom Logos erweckten ἄνθρωποι, dem Töchterlein des Jairus, dem Jüngling zu Nain und Lazarus; in s. Steph. M. 46,

1) Ich weise noch darauf hin, dass auch Theodor von Mopsveste ähnliche Ausdrücke wie die oben aus Gregor zitierten gebrauchen kann, vergl. in ep. ad Eph. 1, 20; ed. Swete I, 130 omnia . . . recapitulavit in Christo quasi quandam **compendiosam** renovationem et redintegrationem **totius faciens creaturae per eum**. Bei Theodor von Mopsveste wird aber doch niemand eine physische Erlösungslehre vermuten wollen.

725 B ὁ μὲν γὰρ κυριακὸς ἄνθρωπος τοῦ σωτῆρος τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ ἐν τῷ σταυρῷ προσεφώνει; der κυριακὸς ἄνθρωπος wird hier verglichen mit dem ἄνθρωπος Stephanus. Zu dieser klarsten Stelle kommen aber auch noch alle diejenigen hinzu, wo der ἄνθρωπος Christi durch Namen wie πρωτότοκος unter den ἀδελφοί u. ä. als Individuum gekennzeichnet wird, vergl. für πρωτότοκος z. B. c. Eun. M. 45, 504 D 637 B de perf. Chr. f. M. 46, 276 B. Endlich ist noch in Betracht zu ziehen, was weiter unten über Gregor's Anschauung von Geburt, Entwicklung und Leiden des ἄνθρωπος sich ergeben wird. In der Art, wie Gregor diese Tatsachen verwertet, liegt der abschliessende Beweis dafür, dass er sich die Menschheit Christi als ein Konkretum denkt.

Trotzdem dass die vom Logos angenommene Menschheit eine vollständige und konkret bestimmte war, soll nun der geschichtliche Christus doch eine wirkliche Einheit darstellen. Den Beweis für diese These hat Gregor in einem heissen Zweifrontenkampf führen müssen. Denn mit den Apollinaristen stimmten auch die Arianer in der Kritik der Orthodoxen überein, dass von ihren Prämissen aus sich eine δυὰς Χριστῶν, δύο κύριοι, δύο υἱοὶ ergeben adv. Apoll. M. 45, 1200 B 1252 B ad Theoph. M. 45, 1272 A — c. Eun. M. 45, 685 B 689 A[1]).

1) Es gehört mit zum Charakteristischen der Situation seit den 80er Jahren, dass die beiden einander entgegengesetzten häretischen Parteien z. T. dieselben Vorwürfe gegen die Orthodoxen richten. Von Gregor erfährt man (c. Eun. M. 45, 545 A), dass auch Eunomius auf das ἄνθρωπον γενόμενον Wert legte und den Ausdruck ἄνθρωπον ἀναλαβόντα verwarf. Ja selbst die Anklage, dass die Orthodoxen sich „des Kreuzes Christi schämen", erhebt Eunomius in Uebereinstimmung mit Apollinaris (c. Eun. M. 45, 685 B ib. 712 A/B). — Man muss ernstlicher, als gewöhnlich geschieht, die Frage erwägen, welcher von beiden Parteien die Priorität in dieser Kritik zukommt. Denn für die Beurteilung der Bedeutung des Apollinaris hängt viel davon ab, ob er etwa Anregungen von den Arianern empfangen hat. In den eben genannten Fällen scheint mir sicher, dass Apollinaris der geistige Urheber des Gedankens ist. Aus der Stimmung seiner Theologie heraus verstehen sich diese beiden Vorwürfe am besten. Dann ist interessant, dass ein „Anomöer" sich dazu herbeiliess, von Apollinaris zu lernen. Aber ganz ausschliessen darf man es jedenfalls nicht, dass auch Apollinaris von den Arianern gelernt hat. Die These, dass der Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten

Den springenden Punkt in dieser Kritik, dass nämlich ein Ich nie mit einem andern Ich zur Einheit der Person zusammengehen könne, hat Gregor nicht gemerkt. Apollinaris gegenüber gibt er sich die Miene, als ob er gar nicht zu begreifen vermöchte, wie man überhaupt ἕνωσις und πρόσληψις einander entgegensetzen könne adv. Apoll. M. 45, 1197 C. Er meint, seiner Aufgabe schon genügt zu haben, wenn er nur zeigen kann, wie aus Göttlichem und Menschlichem[1]) eine Einheit wird.

Unser Gregor legt nicht denselben Wert darauf wie der Nazianzener, die Art der Vereinigung der beiden Bestandteile des geschichtlichen Christus in einem präzisen Terminus auszuprägen. Er gebraucht trotz Apollinaris die Ausdrücke ἄνθρωπον λαμβάνειν resp. ἀναλαμβάνειν, ja selbst das ominöse θεοφόρος σάρξ (in Chr. resurr. M. 46, 608 A). Für gewöhnlich aber wechselt er zwischen verschiedenen Bezeichnungen: ἕνωσις resp. ἕνωσις καὶ προσεγγισμὸς (or. cat. M. 45, 41 D adv. Apoll. M. 45, 1165 A und B ad Theoph. M. 45, 1277 A), μίξις (c. Eun. M. 45, 737 A adv. Apoll. M. 45, 1245 C), κρᾶσις, ἀνάκρασις, σύγκρασις (in illud tunc M. 44, 1320 D or. cat. M. 45, 44 A und B 52 B c. Eun. M. 45, 580 D adv. Apoll. M. 45, 1165 D 1180 C 1257 B u. a. St.), σύνοδος, συνδρομή (c. Eun. M. 45, 737 A adv. Apoll. M. 45, 1137 A 1244 B), aber auch συνάφεια (adv. Apoll. M. 45, 1244 B).

Wie bei Gregor von Nazianz ist jedoch auch bei unserem Theologen darauf hinzuweisen, dass er sich bei diesen Ausdrücken etwas Bestimmteres denkt, als sie uns zu enthalten scheinen. Denn μίξις, ἀνάκρασις, σύγκρασις, σύνοδος, συνδρομή sind auch bei ihm stehende Bezeichnungen für die Vereinigung zu einem Organismus, vergl. in cant. cant. M. 44, 992 C

---

habe, ist ja doch von den Arianern (Lucian?) zuerst verfochten worden, und die Konstruktion des Apollinaris, dass der Logos nur den νοῦς ersetzt habe, nimmt sich wie eine Modifikation der arianischen Anschauung aus.

1) Den Ausdruck δύο φύσεις gebraucht Gregor von Nyssa nicht gerne. Charakteristisch dafür ist die Formulierung de fide M. 45, 140 A δύο περὶ τοῦ Χριστοῦ γινώσκομεν, τὸ μὲν θεῖον, τὸ δὲ ἀνθρώπινον, ἐν μὲν τῇ φύσει (!) τὸ θεῖον, ἐν δὲ τῇ οἰκονομίᾳ τὸ κατὰ ἄνθρωπον. Er will nicht den Schein erwecken, als ob er die beiden Naturen koordinierte.

rechtigt adv. Apoll. M. 45, 1224 B.

Aber — was diejenigen übersehen, die bei Gregor nur Schwanken und Unklarheit finden, — Gregor fügt da, wo er die völlige Vergottung der menschlichen Natur ausspricht, immer eine Klausel hinzu. Nicht von Anfang an, auch nicht während des irdischen Lebens, sondern erst nach dem Leiden und der Auferstehung hat die menschliche Natur die ἰδιώματα der göttlichen angenommen c. Eun. M. 45, 705 A ἡμεῖς . . οἱ τὸν ἐκ τοῦ πάθους ὑπερυψωθέντα τοῦτον κύριόν τε καὶ Χριστὸν γεγενῆσθαι λέγοντες ib. 728 D ἡ δὲ σὰρξ ἡ τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῇ δείξασα μετὰ τὸ πληρῶσαι δι' ἑαυτῆς τὸ μέγα τοῦ θανάτου μυστήριον μεταποιεῖται πρὸς τὸ ὑψηλόν τε καὶ θεῖον δι' ἀνακράσεως adv. Apoll. M. 45, 1253 B οὔτε γὰρ πρὸ τῆς παρθένου ὁ ἄνθρωπος οὔτε μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον ἔτι ἡ σὰρξ ἐν τοῖς ἑαυτῆς ἰδιώμασιν.

Bestimmt treten also in Gregor's Christologie, was das Verhältnis der beiden Bestandteile des geschichtlichen Christus betrifft, das irdische Leben und die mit der Auferstehung beginnende Epoche auseinander. Während des irdischen Lebens gilt ihm die Menschheit als noch nicht völlig von der Gottheit durchdrungen. Zur Anerkennung dieser Tatsache einer gegenüber der Gottheit noch relativ selbständigen, in ihrer natürlichen Art noch erkennbaren Menschheit fand Gregor sich von verschiedenen Seiten her genötigt. Zunächst durch dogmatische Gründe. Es ist für ihn (wie für die Antiochener) ein Fundamentalsatz, dass die unendliche Gottheit in einem irdischen d. h. notwendig begrenzten Wesen nicht völlig beschlossen sein kann, vergl. adv. Apoll. M. 45, 1160 A ff. or. cat. M. 45, 41 B ἀλλὰ μικρόν, φησί, καὶ περιγραπτὸν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἄπειρον δὲ ἡ θεότης. καὶ πῶς ἂν περιελήφθη τῷ ἀτόμῳ τὸ ἄπειρον; καὶ τίς τοῦτό φησιν, ὅτι τῇ περιγραφῇ τῆς σαρκὸς καθάπερ ἀγγείῳ τινὶ ἡ ἀπειρία τῆς θεότητος περιελήφθη? Wenn aus diesem Axiom sich für Gregor die Möglichkeit ergab, rein menschliche Züge in dem geschichtlichen Bilde zuzugestehen, so hat der Eindruck bestimmter historischer Tatsachen die Möglichkeit für ihn zur Notwendigkeit gesteigert. Dem Gewicht der Bibelstellen und der Fakta, die in der Kontroverse mit den Arianern ständig verhandelt wurden, hat er sich nicht zu entziehen vermocht, ver-

gleiche die Aufzählung der Symptome der Menschlichkeit bei Christus (πεινῆν, διψῆν, λύπη, ὕπνος, ταραχή u. s. w.) c. Eun. M. 45, 549 A 712 D adv. Apoll. M. 45, 1173 C und die Auseinandersetzung über die strittigen Bibelstellen: Prov. 8,25 (de fide M. 45, 137 B/C c. Eun. M. 45, 344 A 516 B 584 A) Matth. 19, 17 (c. Eun. M. 45, 861 A) Matth. 26, 38 (de deit. fil. M. 46, 564 A) Joh. 5, 19 (de deit. fil. M. 46, 564 A) Act. 2, 36 (c. Eun. M. 45, 684 D 713 C) 1. Cor. 15, 24 (c. Eun. M. 45, 556 D). — Endlich kam bei Gregor noch ein gewisses positives religiöses Interesse an dem Menschen Jesus, der Vorbild in allen Tugenden ist, hinzu, vergl. in cant. cant. M. 44, 849 C in illud tunc M. 44, 1308 B—D.

So hob sich für Gregor in dem geschichtlichen Bilde der ἄνθρωπος schärfer heraus und infolge davon rückten die entscheidenden Tatsachen des irdischen Lebens Christi ihm in eine andere Beleuchtung als Gregor von Nazianz.

Zunächst die Geburt. Der an diesem Punkt zwischen beiden Gregoren obwaltende Unterschied tritt am deutlichsten hervor in ihrer beiderseitigen Stellung zum Namen θεοτόκος für Maria. Unser Gregor gebraucht den Ausdruck, wenn mir nichts entgangen ist [1]), nur ein einziges Mal und auch da nur so, dass er einen offenbar von den Apollinaristen zuerst den Orthodoxen gemachten Vorwurf auf diese zurückschleudert ep. 3; M. 46, 1024 A μὴ τὴν ἁγίαν παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτόλμησέ τις ἡμῶν καὶ ἀνθρωποτόκον καλεῖν; ὅπερ ἀκούομεν τινὰς ἐξ αὐτῶν (sc. der Apollinaristen) ἀφειδῶς λέγειν. Diese Seltenheit resp. das Fehlen des Ausdrucks ruht bei Gregor auf bestimmter Absicht. Die Bezeichnung passte ihm nicht. Das erhellt schon aus der Tatsache, dass er sich einen Ersatznamen dafür geschaffen hat, der das ihm Anstössige vermeidet. Interessanterweise ist es der später von Nestorius aufgegriffene Ausdruck θεοδόχος, den Gregor an Stelle von θεοτόκος mit Vorliebe verwendet (doch wagt Gregor nicht, Maria direkt so zu nennen): in cant. cant. M. 44, 1053 A/B οὐκ ἔγνω ἡ παρθένος, ὅπως ἐν τῷ σώματι

1) Die Rede de occurs. dom., wo das Wort M. 46, 1157 B vorkommt, ist offenkundig unecht; die or. 5 in Chr. resurr. (M. 46, 688 C) allermindestens sehr zweifelhaft. — Ueber die or. in diem nat. Chr. vergleiche die nächste Anmerkung.

αὐτῆς τὸ θεοδόχον συνέστη σῶμα or. cat. M. 45, 80 B ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ἡ θεοδόχος σὰρξ ἦν 93 C τοῦ θεοδόχου σώματος ἐκείνου 96 D τὸ θεοδόχον σῶμα 97 B ἡ θεοδόχος ἐκείνου σάρξ [1]), vergl. in cant. cant. M. 44, 1056 A Χριστὸν δὲ νῦν λέγομεν . . . ἀναπέμποντες τοῦτο τὸ ὄνομα . . . πρὸς τὸν θεοδόχον ἄνθρωπον in Chr. resurr. M. 46, 616 B der in Maria geborene Mensch ist θεοῦ δοχεῖον ἀχειροποίητον. — Gregor hat jedoch auch ganz klar den Punkt angegeben, von dem aus ihm der Name θεοτόκος unbequem sein musste. In einem Ton, als ob er nur allgemein Anerkanntes behauptete, vertritt er gegen Apollinaris den Satz, dass das von Maria Geborene zunächst ein Mensch war und nur ein Mensch sein konnte adv. Apoll. M. 45, 1141 C οὐ γὰρ ἡ θεός ἐστιν, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἐκ γυναικὸς ἐγεννήθη ib. 1136 C ἄνωθεν μὲν ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις, διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐνεσκιάσθη, τουτέστιν ἐνεμορφώθη, ἐκ δὲ τῆς ἀμιάντου παρθένου ἡ τῆς σαρκὸς μοῖρα συνηρανίσθη ib. 1208 D ἡ μὲν γὰρ ἐκ γυναικὸς γέννησις τὸ ἀνθρώπινον ἔχει . . ., ὥστε τὸ μὲν γεννηθὲν ἄνθρωπος. Zu diesem entscheidenden Grund kam als weiteres, den Titel θεοτόκος bei Gregor diskreditierendes Moment noch hinzu, dass dieser Ausdruck den Logos in einer passiven Rolle erscheinen lässt. Gregor hingegen legt Wert darauf, den Vorgang immer in der Weise zu schildern, dass der Logos selbst sich sein Gefäss, den ἄνθρωπος, in Maria schafft (vergl. die bei θεοδόχος angeführten Stellen). Diese Auffassung ist freilich Gregor nicht eigentümlich; sie galt auch nicht als mit θεοτόκος unvereinbar; aber es ist doch für Gregor charakteristisch, dass er sich immer darauf beschränkt, von dieser

---

1) Nach der Analogie dieser Stellen ist sicher auch in der or. in nat. Chr. M. 46, 1136 C τὸ θεοδόχον σῶμα τῆς παρθένου anstatt τὸ θεοτόκον σῶμα zu lesen. Damit fällt die Bemerkung Usener's (Weihnachtsfest S. 247 A. 19) dahin. — Wenn übrigens Usener ebendort im Text meint, niemand, der die Predigt gelesen, werde noch einen Beweis für die Unechtheit fordern, so muss ich gestehen, dass ich doch gern einen gehört hätte. Denn was Tillemont (IX, 612) vorbringt, ist ohne Beweiskraft, weil dogmatisch bedingt. Ich finde in der Predigt so viel spezifisch Gregorianisches und so gar nichts bei ihm Ueberraschendes — auch die ἀπόκρυφος ἱστορία ist bei ihm verständlich —, dass ich an der Echtheit keinen Zweifel habe.

Seite her den Prozess darzustellen. Accentuierte er aber selbst bei der Geburt des Menschen die Selbstmacht des Logos so stark, wie unpassend musste ihm dann vollends der Gedanke erscheinen, dass Maria den Gott geboren habe. Wenn Gregor den Ausdruck θεοτόκος in den Mund nahm, so war das bei ihm nur eine Konzession an die populäre kirchliche Redeweise. Die sachliche Vorstellung war ihm fremd. Für ihn war wie für die Antiochener ausgemacht, dass der vom Weibe Geborene ein Mensch war.

Ebenso entschieden weicht er von Gregor von Nazianz in der Frage ab, ob der Mensch Jesus eine Entwicklung durchlaufen habe. Auch Gregor von Nyssa kann zwar in der erbaulichen Exegese die Stelle Luc. 2, 52 auf das Wachstum des in den Gläubigen wohnenden Christus deuten (in cant. cant. M. 44, 828 D). Aber der Text war ihm zu gewaltig. Schrittweise verstand er sich dazu, die durch ihn bezeugte Tatsache einzuräumen. Halb zögernd noch in c. Eun. M. 45, 736 B περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ τοιοῦτον ὑπονοεῖν (sc. eine προκοπή), οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἐστίν, σαφῶς τῷ κυρίῳ τῆς τοῦ εὐαγγελίου φωνῆς τὴν κατὰ τὸ ἀνθρώπινον αὔξησιν προσμαρτυρούσης; dagegen ganz entschieden in adv. Apoll. M. 45, 1185 A τὴν δὲ ἑνωθεῖσαν τῇ θείᾳ σοφίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν μοῖραν ἐκ μετοχῆς δέξασθαι τὸ ἀγαθὸν τῆς σοφίας οὐκ ἀμφιβάλλομεν, πειθόμενοι τῷ εὐαγγελίῳ οὑτωσὶ διεξιόντι, vergl. ep. 3; M. 46, 1020 D.

Am augenscheinlichsten wird der Kontrast zwischen beiden Gregoren in der Auffassung des Leidens Christi. Die Redensart vom leidenden Gott, mit der Gregor von Nazianz das ihm teuerste Geheimnis des Christentums andeutet, sucht man bei Gregor von Nyssa vergebens. Er betrachtet die Anschauung, dass das θεῖον παθητὸν sein könne, als etwas a limine zu Verwerfendes (de hom. opif. M. 44, 180 C). Den Satz, dass die Gottheit ἀπαθής ist, den in der Theorie ja auch Gregor von Nazianz nicht leugnete, hat er gegenüber dem Leiden Christi mit aller Energie aufrecht erhalten adv. Apoll. M. 45, 1176 C ἄτρεπτόν τε καὶ ἀπαθῆ τοῦ θεοῦ τὴν φύσιν καὶ ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων διαμεμενηκέναι. Das Leiden fällt auf den ἄνθρωπος adv. Apoll. M. 45, 1189 A οὐκ οἶμαί τινα

τοσοῦτον τῶν θείων δογμάτων εἶναι ἀμύητον ὡς μὴ περὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ κατὰ πάθος βλέπειν μυστήριον; vergl. auch die klare Formulierung adv. Apoll. M. 45, 1253 C τὴν θεότητα ἐν τῷ πάσχοντι εἶναι ὁμολογοῦμεν, οὐ μὴν τὴν ἀπαθῆ φύσιν ἐμπαθῆ γενέσθαι. — Ergab sich daraus die Notwendigkeit, Gottheit und Menschheit beim Leiden Christi schärfer zu sondern, so hat Gregor durch gewisse Fakta der Leidensgeschichte sich zu einer noch bestimmteren psychologischen These hinsichtlich der Menschheit weitertreiben lassen. Die Gethsemaneszene, die in den Kontroversen der Zeit von so vielen Seiten her erörtert wurde, hat ihn mit ihrem πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ zu dem Zugeständnis genötigt, dass der ἄνθρωπος auch einen eigenen Willen besässe, vergl. adv. Apoll. M. 45, 1193 C ἐπειδὴ τοίνυν ἄλλο τὸ ἀνθρώπινον βούλημα καὶ τὸ θεῖον ἄλλο, φθέγγεται μὲν ὡς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τῆς ἀσθενείας τῆς φύσεως πρόσφορον (vergl. auch ib. 1192 B den später so wichtig gewordenen Satz: ἀνάγκη γὰρ πᾶσα σύνδρομον εἶναι τῇ φύσει τὴν βούλησιν). Und was er hier mit Rücksicht auf einen einzelnen historischen Fall anerkannte, das vertiefte er im Kampf mit Apollinaris zu einer prinzipiellen Behauptung. Denn suchte Apollinaris die Orthodoxen zu überzeugen, dass die Menschheit Christi doch nicht αὐτεξούσιος gewesen sein könne, so entnahm Gregor dem nur die Aufforderung, diesen Punkt erst recht zu bejahen. Mit einer Plerophorie, als ob sich gar kein weiteres Problem dahinter verbärge, verteidigte er die Freiheit des menschlichen Willens Christi adv. Apoll. M. 45, 1232 A ff.

So weit hat Gregor die Anschauung von der (relativen) Selbständigkeit des ἄνθρωπος entwickeln können, dass er zuweilen an die Idee heranstreift, der ἄνθρωπος habe auch etwas wie ein eigenes πρόσωπον gehabt. Wenigstens sind ihm einige unbedachte Aeusserungen dieser Art mituntergelaufen. Aus einer Formulierung, wie der in c. Eun. M. 45, 504 A/B (er redet von Joh. 20, 17) οὐκ ἐκ τοῦ θείου προσώπου, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου πέμπει τοῖς ἀδελφοῖς ἑαυτοῦ τὰ δηλώματα, könnte man ohne viele Sophisterei ihm die Konsequenz von δύο πρόσωπα ableiten. — Aehnlich steht es mit dem adv. Apoll. M. 45, 1128 A und 1181 C gebrauchten Ausdruck τὸ δουλικὸν πρόσωπον. Der Zusammenhang, in dem der Ausdruck auftritt, macht

ihn noch verdächtiger, als er so wie so schon ist. Denn an beiden angeführten Stellen ist Gregor eben damit beschäftigt, gegen Apollinaris den Satz zu verfechten, dass der Menschheit Christi der νοῦς nicht gefehlt habe. War dann nicht der Schluss sehr nahegerückt, dass der νοῦς ein eigenes πρόσωπον darstelle?

Doch das sind Folgerungen, die Gregor nicht ziehen wollte. Für ihn blieb, so sehr er die Anschauung vom ἄνθρωπος ins Konkrete ausdachte, daneben der Satz bestehen, dass eine und dieselbe Person beide Seiten in sich zusammenfasst. Obwohl er verschiedene Male Eunomius darüber belehrt, wie die Reden und Handlungen des geschichtlichen Christus auf den θεὸς und den ἄνθρωπος zu verteilen sind (vergl. z. B. c. Eun. M. 45, 705 B ff.), dennoch glaubt er festhalten zu können, dass es εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ist, den beides angeht, vergl. or. cat. M. 45, 80 C οὐδὲν τοιοῦτόν ἐστιν (sc. im Evangelium), ἐν ᾧ οὐχὶ πάντως μίξις τις ἐμφαίνεται τοῦ θείου πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, τῆς μὲν φωνῆς ἢ τῆς πράξεως ἀνθρωπικῶς διεξαγομένης, τοῦ δὲ κατὰ τὸ κρυπτὸν νοουμένου τὸ θεῖον ἐμφαίνοντος. Und lockert er durch Anerkennung der rein menschlichen Züge die Einheit im geschichtlichen Christus, so will er sie doch nicht aufgehoben haben. Selbst das Leiden soll der Gottheit nicht ganz fremd bleiben. Mit dem in der Theologie schon seit langem geläufigen, sachlich freilich nichtssagenden Ausdruck οἰκειοῦσθαι adv. Apoll. M. 45, 1196 A 1256 C hat er eine Beziehung herzustellen gesucht.

Für Gregor war beides darin ausgeglichen, dass er die Einheit der zwei Seiten des geschichtlichen Christus während des ganzen irdischen Lebens als eine immer nur werdende betrachtete. Erst wenn in der Auferstehung die Schranken der irdischen Existenz bei der Menschheit durchbrochen sind, kann die Einigung perfekt werden. Wenn der Logos, nachdem er selbstmächtig den Tod hat eintreten lassen, d. h. Leib und Seele von einander getrennt hat (vergl. für diese bei Gregor stehende Auffassung z. B. c. Eun. M. 45, 548 B/C), beides wieder mit sich vereinigt, dann wird die Menschheit ganz zur Höhe der Gottheit erhoben[1]).

1) Zum Beleg dafür, wie konsequent monophysitisch Gregor sich die Vergottung der Menschheit denkt, füge ich hier noch zwei charak-

Es ist damit von selbst gegeben, dass für Gregor das Schwergewicht des Erlösungswerks über das historische Leben Christi hinausfällt. Denn erst die Auferstehung ist die entscheidende Heilstatsache; der Tod ist nur die Erfüllung einer Vorbedingung hiefür [1]). Nicht von dem durch die irdische Leiblichkeit beengten historischen Christus, sondern von dem Erhöhten geht die lebenschaffende Kraft aus.

Wie in der Christologie des Nazianzeners die spätere alexandrinische vorgebildet ist, so nähert sich die des andern Gregor der antiochenischen. Es bleibt zwar ein deutlicher Abstand zwischen Gregor von Nyssa und den Antiochenern. Gregor fehlt das Verständnis der Antiochener für den Wert des menschlich sittlichen Handelns, ihre Schärfe in der dogmatischen Präzisierung und namentlich ihr Mut, vulgären Vorstellungen entgegenzutreten. Aber ihre Grundmotive sind da, und es ist höchst lehrreich für die dogmatische Situation in der christologischen Frage, dass in Kappadozien selbst neben der des Gregor von Nazianz eine so anders gestimmte Christologie vorgetragen werden konnte, ohne dass der Unterschied auffiel.

Nun erst ist es möglich, die theologische Anschauung des **Amphilochius** in ihrer Eigenart darzustellen und die Bedeutung

---

teristische Stellen bei: adv. Apoll. M. 45, 1224 A οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν περιγραφή, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει (vergl. die Auseinandersetzung mit Apollinaris über den wiederkehrenden υἱὸς ἀνθρώπου ib. 1264) und vit. Mos. M. 44, 398 D (bei der Wiederkunft) οὐκέτι χωρητὸς ταῖς ὄψεσι τῶν ἀναξίων γίνεται... ἀληθῶς γὰρ ὅταν ἔλθῃ ... ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ ..., μόγις μὲν τοῖς δικαίοις χωρητὸς γίνεται καὶ καταφανής.

1) Auf Gregor's Lehre vom Tode Christi näher einzugehen, habe ich hier keine Veranlassung. Um so weniger, als der Nyssener in bezeichnendem Unterschied vom andern Gregor sehr selten von der Heilsbedeutung des Todes Christi gesprochen hat. Das im Text Stehende gibt dafür die Erklärung. Wo Gregor die Tatsache berührt, da entwickelt er nur allgemeine Ideen: dass der Tod Christi ein λύτρον war, das die Menschheit heiligte und vom Tod befreite (die Idee des Teufelsbetrugs ist auch für ihn nicht die Hauptsache). — Besonders hervorheben möchte ich nur, dass Gregor schon das „Opfer" Christi beim letzten Mahl als ein reales, Gott dargebrachtes, als eine freiwillige Vorwegnahme des Kreuzestodes aufgefasst hat in Chr. resurr. 1; M. 46, 612 C.

zu bestimmen, die dieser Persönlichkeit innerhalb der Gruppe der Kappadozier und in der dogmengeschichtlichen Entwicklung überhaupt zukommt.

Wenn man von dem jetzt gewonnenen Bild des Entwicklungsgangs der kappadozischen Theologie auf die dogmatischen Schriften des Amphilochius zurückblickt, so springt als Erstes in die Augen, dass Amphilochius bei der Ausgestaltung seiner dogmatischen Ueberzeugung dieselben Stadien durchlaufen hat wie die beiden Gregore. Im Kampf mit den Pneumatomachen (ep. synodica!) hat er seine Trinitätslehre ausgebaut. Seine Christologie, die zunächst nur durch den Gegensatz zum Arianismus bestimmt war, ist erst in der Polemik gegen Apollinaris fertig geworden (vergl. nam. Fragm. X und XV).

Aber welch ein Abstand ist zwischen der Art, wie er diesen Prozess durchmacht, und zwischen der seiner Freunde! Wie viel leichter nimmt er die Probleme und wie viel rascher gewinnt er die Entscheidung! Am greifbarsten wird der Unterschied in seiner Auseinandersetzung mit dem Gegner, der den beiden Gregoren am meisten zu schaffen machte. Amphilochius ist auf das Problem des Apollinarismus in den Fragmenten X, XVI und in der Rede am Stephanustag eingegangen. In den verschiedenen Absätzen, die das Fragm. X umfasst, wendet er sich nur gegen die Anschauung, dass Christus sein Fleisch vom Himmel herniedergebracht habe[1]). Schon damit, dass er sich auf diese zweifelhafteste, aber auch am leichtesten totzuschlagende Behauptung des Apollinaris mit solchem Eifer wirft, stellt er sich in die Reihe der populären Bestreiter. Die tiefere psychologische Frage der apollinaristischen Christologie berührt er in der Rede am Stephanustag und in dem dogmatischen Schreiben an Pancharius. Aber da wird man erst recht in dem eben ausgesprochenen Urteil bestärkt. Denn in der Rede am Stephanustag schreibt er dem Apollinaris (S. 100, 30) die Anschauung zu, dass Christus ein ἄψυχον σῶμα angenommen habe, d. h. er

1) Es ist für die ungefähre Zeitbestimmung vielleicht bemerkenswert, dass Amphilochius hier noch relativ milde über die Apollinaristen urteilt, sofern er wenigstens eine gute Absicht bei ihrem Fehlgriff anerkennt Fragm. X[b]; M. 39, 105 D σεμνύνειν νομίζοντες διὰ τούτων τὸν κύριον λελήθασι σφᾶς αὐτοὺς διὰ τῆς εὐχαριστίας βλασφημοῦντες.

begnügt sich mit dem groben Bild der apollinaristischen Christologie, das die vulgäre Polemik sich zurechtgemacht hat. Deshalb reichen dann auch in Fragm. X und in der Stephanusrede ein paar simple exegetische Argumente zur Widerlegung aus.

Der Grund für seine naive Haltung in der theologischen Kontroverse ist deutlich erkennbar. Es fehlt dem Amphilochius nicht bloss die philosophische Schulung, sondern auch jegliches Mass von philosophischem Interesse. In den iambi ad Seleucum hat er seinen Standpunkt nach dieser Seite hin klar ausgesprochen. Auch er vermag die profane Bildung relativ zu schätzen. Aber er sieht den Wert des Studiums der heidnischen Schriftsteller fast ausschliesslich in dem formalen Schliff (v. 49 ff.), daneben noch in einer gewissen ethischen Förderung. Aber über religiöse und theologische Dinge, erklärt er, enthält diese Literatur nur λῆροι und μῦθοι. Auf diesem Gebiet sei allein die Bibel massgebend. Und mit diesen Prinzipien war es Amphilochius, im Unterschied von seinen Freunden, völlig ernst. Darum besass er auch keinerlei Verständnis für Origenes. Der Mann, dem die andern ihr Bestes verdankten, ist ihm vollständig fremd geblieben. Ein beiläufig von ihm gebrauchter Ausdruck beleuchtet hell, wie gänzlich unschuldig er dem Origenismus gegenüberstand. In der or. 4; M. 39, 72 C charakterisiert er die παρθενία mit den Worten, sie sei ἀμόλυντον τηροῦσα τὸν χιτῶνα τῆς φύσεως. Der Ausdruck klingt an an die δερμάτινοι χιτῶνες; aber wo hätte ein von Origenes auch nur schwach Beeinflusster von einem χιτὼν τῆς φύσεως und einem Reinerhalten des χιτὼν reden können?

Alle tieferen erkenntnistheoretischen und spekulativen Fragen — auch das mystische Interesse; trotz seiner mönchischen Neigungen — liegen darum ausserhalb des Horizonts des Amphilochius. Seine Theologie ruht auf einfachen religiösen und biblischen Motiven. Bis in diese Grundlagen geht aber der Unterschied zwischen ihm und den andern Kappadoziern hinein. Deren ausgesprochener Spiritualismus fällt bei ihm weg. Für ihn spielt das Interesse an der ἀθανασία an und für sich eine wesentliche Rolle in der Religiosität, vergl. or. 1; M. 39, 36 B 37 D 40 A Fragm. III und a. St.; man erinnere sich auch daran, wie gern er Gott das Beiwort ἀθάνατος gibt. Er steht

damit auf demselben Boden wie Athanasius und Irenäus. Aber eben dadurch wird diese Figur in ihrer Weise für uns nur um so interessanter. Man sieht an Amphilochius nicht nur, dass die realistische Fassung des Heilsgedankens für das populäre Verständnis unvergleichlich überzeugender war, als die feineren spiritualistischen Ideen — das bedarf nicht erst des Beweises —, sondern, was wertvoller ist, dass man die Theologie der Kappadozier acceptieren konnte, auch ohne ihre religiöse Stimmung zu teilen. Denn die theologische Position der Kappadozier in Trinitätslehre und Christologie hat Amphilochius mit Plerophorie verteidigt. Ja nicht bloss das, er hat sie selbst weiter ausbauen helfen, und mit solcher Selbständigkeit, dass auch seine Lösung der noch im Fluss befindlichen Fragen eine eigene Abart innerhalb des Typus der kappadozischen Theologie darstellt.

In der Trinitätslehre gelangt Amphilochius mit raschen Schritten zu den Sätzen, die die Grundlage für das Dogma bilden. Dass der Sohn Gott im vollen Sinn und dem Vater ὁμοούσιος ist, ist ihm durch die Wunder des geschichtlichen Christus hinreichend verbürgt (vergl. oben S. 75 u. 76; dazu Fragm. VII; M. 39, 104 C θεὸς ὡς ἐγγυᾶται τὰ θαύματα Fragm. XI, XII). — Vielleicht liegt es mit an dieser Form der Begründung der Homousie, dass Amphilochius den Namen δεσπότης für Christus verhältnismässig noch häufiger als die andern Kappadozier gebraucht: in den Wundern erweist sich ja eben Christus als der δεσπότης τῆς κτίσεως. Bei Amphilochius findet sich der Ausdruck or. 1; M. 39, 40 B 41 A or. 2; 45 A und B 49 A or. 3; 61 C 64 A 64 D or. 4; 68 A 81 A 84 B or. 5; 89 B in Steph.[1]) 92, 20 93, 1 94, 21. 28 95, 20 96, 18 Fragm. III[c]; 101 A δεσποτικὸς or. 3; 60 C in mesopent. 124 C und D δεσποτεία τοῦ κυρίου in mesopent. 128 D.

Dass der heilige Geist gleichfalls Gott ist, bezeugt der Taufbefehl. Wollte man ihm die Gottheit abstreiten, so müsste man ihn entschlossen zu den κτίσματα rechnen. Denn auch bei angestrengtestem Nachdenken, versichert Amphilochius, könne er kein Mittelding zwischen κτίστης und κτίσις ersinnen (ep. syn. M. 39, 96 D).

1) So zitiere ich der Kürze halber die Rede εἰς τό· πάτερ, εἰ δυνατόν κτἑ.

Ebenso einfach vollzieht sich bei Amphilochius die Schürzung des Knotens. Das Recht, die in der θεότης einander Gleichstehenden doch als ὑποστάσεις von einander zu unterscheiden, folgt für ihn unmittelbar aus dem Begriff von ὁμοούσιος: ἓν γὰρ πρόσωπον ὁμοούσιον ἑαυτῷ οὐ λέγεται (Fragm. XV[a]; M. 39, 112 C). Mit den üblichen populären Argumenten macht er das noch weiter plausibel: im Taufbefehl seien die drei πρόσωπα besonders aufgeführt; nur wenn man diesen Unterschied festhalte, entgehe man dem Sabellianismus; als τριαδικὴ θεογνωσία (Fragm. VIII) stelle der christliche Gottesglaube die rechte Mitte zwischen Judaismus und Hellenismus dar (ep. syn. M. 39, 96 D/97 A Fragm. XV[a]; 112 B).

In der speziellen Ausprägung der Trinitätslehre ist der Einfluss Gregor's von Nazianz bei ihm unverkennbar. Die Termini für die ἰδιότητες von Sohn und Geist sind bei Amphilochius wie bei seinem Vetter γέννησις und ἐκπόρευσις, vergl. Fragm. XV[a]; 112 C Fragm. XIII; 109 C. Die von Basilius bevorzugten Worte πατρότης und υἱότης sind auch von ihm nicht rezipiert worden. Ganz im Stil Gregor's von Nazianz betont er den Unterschied von γέννησις und ἐκπόρευσις; offenbar wie jener in der Absicht, die Pneumatomachen damit zurückzuwerfen: τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ πνεύματος οὐ φημὶ γέννησιν καὶ τὴν γέννησιν τοῦ υἱοῦ οὐ λέγω ἐκπόρευσιν Fragm. XV[a]; 112 C. Von der Lehre, dass der Geist durch den Sohn ausgehe, findet sich deshalb auch bei ihm keine Spur. Ueberall und gerade da, wo er ganz präzis sich ausdrücken will, vertritt Amphilochius nur den Ausgang aus dem Vater Fragm. XIII; 109 C ἐκ τοῦ πατρὸς τὴν ἐκπόρευσιν ἀχρόνως φέρειν ib. πόρευμα πατρὸς εὐλογημένον Fragm. XV[a]; 112 C τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἀϊδίως πιστεύω.

Es dient einer bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa gemachten Wahrnehmung zur Bestätigung, wenn man auch Amphilochius sofort nach dieser Präzisierung des Dogmas bestrebt sieht, der Tendenz der Hypostasenlehre zum Tritheismus entgegenzuwirken. Nicht nur, dass er die völlige Gleichheit der drei Personen im Sinn der völlig gleichen Ursprünglichkeit immer mit Nachdruck hervorhebt (συνάναρχος or. 2: 53 B Fragm. XIII; 109 C, vergl. Fragm. IV[a], συνυπάρχων

Fragm. III; 100 C XV[a]; 112 C συναΐδιος Fragm. XV[a]; 112 B τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας in mesopent. 120 B), dass er auf das Ineinandersein der drei Personen hinweist (Fragm. XV[a]; 112 B πατὴρ γὰρ ἐν υἱῷ καὶ υἱὸς ἐν πατρὶ καὶ πνεῦμα ἐν υἱῷ καὶ πατρί), Amphilochius geht auch wie jene in der Betonung der Einheit in der Trinität nahe an den Sabellianismus heran. Wenn er den Vater die ἀρχή nennt (ep. syn. 97 A), so wagt er es, das auch so auszudrücken: εἷς γὰρ ὁ λόγος υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ πνεῦμα τοῦ πατρὸς τὸ ἅγιον πνεῦμα (in mesopent. 120 B). — Im Dienst dieses Interesses steht es gewiss auch bei ihm, wenn er häufiger als Basilius den Sohn λόγος, daneben auch δύναμις τοῦ θεοῦ nennt or. 1; 40 A or. 4; 69 A (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) in s. Steph. 92, 11 und 16 (beidemale ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) Fragm. I; 100 A (ὁ λόγος, ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ) Fragm. III[a]; 100 B (ὁ ἐκ θεοῦ λόγος) Fragm. VII; 104 C. — Dagegen kommt, wie ich zur Ergänzung anfüge, μονογενής nur einmal vor (in s. Steph. 92, 6) und μονογενὴς θεὸς nirgends, obwohl doch die Predigten reichlich Gelegenheit geboten hätten, den Ausdruck anzuwenden, wenn er Amphilochius geläufig gewesen wäre.

Dieser Tendenz, das tritheistische Gepräge der Hypostasenlehre zu verwischen, entstammt auch der Terminus, um dessen Einführung in das Trinitätsdogma Amphilochius ein spezielles Verdienst hat. In der letzten Zeit ist mehrfach die Frage gestellt worden, wann eigentlich der Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως entstanden sei. Dass gerade Amphilochius der Urheber wäre, hat niemand vermutet. Nach dem, was oben über seine Veranlagung und seine Interessen festgestellt wurde, möchte man ihm diese Leistung erst recht nicht zutrauen. Allerdings hat auch bei dieser Schöpfung mehr die unbewusste, als die bewusste Vernunft in ihm gearbeitet.

Man ist hier einmal in der so seltenen glücklichen Lage, das Werden eines dogmatischen Terminus ganz im einzelnen verfolgen zu können. Der Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως ist schon vor Amphilochius von Basilius und Gregor von Nyssa gebraucht worden, von beiden jedoch nicht als t. t.

Basilius hat sich seiner in einem ganz bestimmten Zusammenhang bedient, da wo er die Frage der Gottheit des Geistes

behandelte (vergl. oben S. 137 ff.). Man vergegenwärtige sich, um über den Sinn des Ausdrucks und die Begrenzung seiner Anwendung bei Basilius ins Klare zu kommen, noch einmal die schon oben verwerteten Stellen. Basilius hat c. Sab. et Ar. M. 31, 612 D festgestellt, dass von den drei Möglichkeiten: ἢ ἀγέννητον ἢ γεννητὸν ἢ κτιστὸν keine auf den heiligen Geist zutreffe. Den Kreis enger ziehend sagt er ib. 616 C, dass zwar der Sohn ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς, aber das πνεῦμα ἀ ρ ρ ή τ ω ς ἐκ τοῦ θεοῦ entstehe. Dieses Problem bringt er ib. 613 A auf die Formel, also müsse er περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου πνεύματος seine Unwissenheit bekennen. Hier ist evident, dass der Ausdruck nichts anderes bedeutet, als was der Wortsinn unmittelbar an die Hand gibt: Art der Entstehung. Denn Basilius ist zwar darüber klar, dass das πνεῦμα ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχει (ep. 105; M. 32, 513 A/B), aber den näheren τρόπος kennt er nicht. Ganz im gleichen Sinn gebraucht Basilius den Ausdruck an der zweiten Stelle, wo er bei ihm vorkommt, de sp. s. M. 32, 152 B; das πνεῦμα ist ἐκ τοῦ θεοῦ, aber nicht γεννητῶς ὡς ὁ υἱός, also bleibt der τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Geistes ἄρρητος. Bei Basilius ist also der Terminus nicht die Lösung, sondern nur die Formulierung eines Rätsels. — Zur weiteren Beleuchtung unseres Ausdrucks dient die anderwärts einmal von Basilius in ganz ähnlichem Interesse gebrauchte Wendung τρόπος τῆς ὑποστάσεως. C. Eun. I; M. 29, 548 A sagt Basilius: ἀγεννησία (und γέννησις) auf das Wesen des Vaters (und des Sohnes) zu beziehen, sei ebenso ungereimt, wie wenn man, um die οὐσία Adams zu definieren, sagen wollte, er sei nicht aus geschlechtlicher Paarung entstanden, sondern unmittelbar von Gott geschaffen worden. Damit wäre ja nur der „τρόπος τῆς ὑποστάσεως“, nicht die οὐσία beschrieben. Basilius hätte auch hier τρόπος τῆς ὑπάρξεως sagen können. Aber er hat τρόπος τῆς ὑποστάσεως gesetzt, wohl weil er fühlt, dass τρόπος τῆς ὑ π ά ρ ξ ε ω ς auf einen ἀγέννητος nicht recht passt. Er hört aus ὕπαρξις mehr als aus ὑπόστασις das Moment des Werdens heraus. Dafür, dass ὑπόστασις und ὕπαρξις bei ihm für einander eintreten können, vergl. noch c. Eun. II; M. 29, 596 B/C ἀλλ' οὔτ' ἔστιν οὔτε μὴ γένηται ἔννοια πρεσβυτέρα τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσεως ib. 576 D τὴν πρὸ αἰῶνος ὑπόστασιν τοῦ μονογενοῦς.

Hält man nun fest, zu welchem konkreten Zweck Basilius den Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως geprägt hat, so möchte man darüber verwundert sein, dass Gregor von Nyssa den Terminus überhaupt hat. Er ist ja über die Art der Entstehung des Geistes im Reinen. Und tatsächlich hat Gregor von Nazianz (vergl. S. 161 A. 1) aus diesem Grund für die Formel keine Verwendung gehabt. Aber Gregor von Nyssa fand sie bequem als eine allgemeine Kategorie, unter der er die Kausation des Sohnes und des Geistes durch den Vater zusammenfassen konnte. So hat er sie mehrfach gebraucht, vergl. c. Eun. I: M. 45, 316 C: Eunomius lässt den Geist durch den Sohn, wie diesen durch den Vater hervorgebracht werden, ὡς μήποτε εἰς οἰκειότητος ἔννοιαν ἐκ τοῦ τοιούτου τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἔλθοιεν οἱ τὴν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν μεμαθηκότες ib. 404 B/C: Adam und Abel sind verschieden entstanden, der eine durch Schöpfung, der andere durch Zeugung; dennoch sind sie als Menschen einander vollkommen gleich, οὐδεμίαν οὔτε τῆς τάξεως οὔτε τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῇ φύσει τὴν παραλλαγὴν ἐμποιούντων ib. 632 D ταῦτα περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ (sc. des Sohnes) διεξιόντες κτέ. — Daneben halte man noch zur weiteren Verdeutlichung des Begriffs von τρόπος τῆς ὑπάρξεως die folgenden Stellen: c. Eun. M. 45, 508 B ὅταν τὴν ἀπόρρητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ μονογενοῦς ἐκ τοῦ πατρὸς ὕπαρξιν ἑρμηνεύῃ ib. 509 A τοῦτο μόνον ἐκ πάντων ... διὰ τοῦ τοιούτου τῆς γεννήσεως τρόπου δηλοῦται τὸ ἐξ ἐκείνου τε εἶναι καὶ μετ' ἐκείνου νοεῖσθαι ib. 773 B οὕτω τὸ συναφές τε καὶ ἀΐδιον τῆς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑπάρξεως τοῦ μονογενοῦς παραδιδούς ib. 781 A εἰς παράστασιν τῆς ἀρρήτου τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσεως.

Die angeführten Stellen zeigen unmittelbar, dass der Sinn des Terminus bei Gregor von Nyssa im Vergleich mit Basilius sich nicht verändert hat. Auch bei ihm bedeutet er nichts anderes als Art der Entstehung. Dass auch die γέννησις des Sohnes damit bezeichnet wird, bringt keinerlei Nuance in die Vorstellung. Logischerweise wäre nun der Ausdruck keiner weiteren Entwicklung mehr fähig gewesen. Denn heisst er so viel wie Art der Entstehung, so ist auch evident, dass er nicht auf alle drei Personen der Trinität, sondern bloss auf Sohn und Geist an-

wendbar war. Nur sie sind ja entstanden. Für den Vater dagegen ist gerade spezifisch, dass er schlechthin ungeworden ist. Ihm einen τρόπος τῆς ὑπάρξεως zuzuschreiben und die ἀγεννησία für einen solchen zu erklären, ist angesichts der ursprünglichen Bedeutung der Formel ebenso widersinnig, wie wenn man die Aseität als eine Form der Kausalität bezeichnet. Aber man begreift doch, was dazu einlud, diese unlogische Ausdehnung des Begriffs zu vollziehen. Gewöhnte man sich daran, bei Sohn und Geist einen τρόπος τῆς ὑπάρξεως aufzuführen, dann erschien es als eine Störung des Gleichgewichts in der Trinität, wenn die Eigentümlichkeit des Vaters nicht auch in dieser Form ausgedrückt wurde.

Diesen entscheidenden Schritt, durch den τρόπος τῆς ὑπάρξεως erst ein trinitarischer t. t. wurde, hat Amphilochius getan. Ein gewisser Vorgang lag für ihn darin, dass schon Basilius indirekt die ἀγεννησία einen τρόπος τῆς ὑποστάσεως genannt hatte. Aber um das Letzte und Wichtigste zu tun, einen τρόπος τῆς ὑπάρξεως für alle drei πρόσωπα gleichmässig zu fordern, dazu bedurfte es eines so schematisch denkenden und philosophisch so ungeschulten Kopfes, wie Amphilochius es war.

Es ist bei Amphilochius deutlich zu konstatieren, wie wenig er selbst die Neuerung, die er einführte, als solche empfand. Denn Amphilochius hat noch Stellen, in denen der frühere Begriff von τρόπος τῆς ὑπάρξεως anklingt. In der or. 2; M. 39, 53 B redet er mit Bezug auf die ewige Zeugung des Sohnes von dem ἀκατάληπτον τῆς ὑπάρξεως, eine Wendung, aus der man die Anschauung heraushört, dass eben nur bei einer der kausierten göttlichen Personen die ὕπαρξις ein besonderes Rätsel darstellt. Und selbst im Anfang des wichtigen Fragm. XV[a] findet sich (112 B) ein Passus, den man versucht sein könnte, nach Analogie des Sprachgebrauchs bei Gregor von Nyssa sich zurechtzulegen. Amphilochius nennt dort den Sohn: οὐκ οὐσίας, οὐχ ὑπάρξεως τρόπον νεώτερον τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν θεότητα. Jedenfalls wäre aus dieser Stelle noch nicht mit Sicherheit zu schliessen, dass auch der Vater nach Amphilochius einen τρόπος τῆς ὑπάρξεως hat (resp. ein solcher ist). Aber ein paar Zeilen weiter unten im selben Fragment ist ganz ohne Frage die Umprägung vollzogen. Denn 112 C/D erklärt Amphilochius: ἡ δὲ διαφορὰ

ἐν προσώποις, οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ· τὸ γὰρ πατήρ, υἱὸς καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον τρόπου ὑπάρξεως ἤτουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἁπλῶς. Amphilochius fügt zur Erläuterung noch hinzu:[1]) das εἶναι sei bei allen drei Personen durch den Namen θεός, dagegen τὸ τινὸς εἶναι durch die Namen πατήρ, υἱὸς und ἅγιον πνεῦμα bezeichnet. Hier ist τρόπος τῆς ὑπάρξεως in unzweifelhafter Beziehung auf alle drei Personen gesetzt; der Ausdruck erscheint inmitten der schon geläufigen trinitarischen Termini, ja an ihrer Spitze; er ist damit selbst zu einem festen dogmatischen Terminus geworden, der das Rätsel der Trinitätslehre lösen hilft.

Aber man beachte nun wohl, wie schwankend infolge dieser Dehnung der Sinn des Ausdrucks selbst geworden ist. Amphilochius setzt τρόπου ὑπάρξεως ὀνόματα gleich mit σχέσεως ὀνόματα, und als τρόπου ὑπάρξεως ὀνόματα erscheinen nicht, wie man erwarten sollte, ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις, sondern vielmehr πατήρ, υἱὸς und ἅγιον πνεῦμα. Die Begriffe von ὑπόστασις, ἰδιότης und σχέσις gehen ihm in diesem Terminus in einander über.

Doch gerade dieses Schillern des Ausdrucks liess ihn — nicht nur dem Amphilochius, sondern auch der ganzen Folgezeit — als das lösende Wort erscheinen. Man konnte bei den τρόποι τῆς ὑπάρξεως an die Hypostasen selbst denken; dann galten diese als die konkreten Formen, als die Seinsmodi, in denen die göttliche οὐσία subsistiert. Aber ebensogut konnte man darunter die ἰδιότητες der ὑποστάσεις verstehen. Indem man zwischen diesen beiden Vorstellungen mit dem Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως hin und herschwebte, entging man der peinlichen Frage, wie es denn in einer οὐσία reale Unterschiede geben könne, die doch nicht Unterschiede des Wesens seien. Dafür, dass diese Unklarheit im Begriff von τρόπος τῆς ὑπάρξεως auf griechischem Boden nie überwunden wurde, verweise ich in der Kürze nur auf Johannes Damascenus. Ich setze zwei Stellen neben einander: de fide orth. 8; M. 94, 816 C τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

1) Die an der betreffenden Stelle vorliegende Textverderbnis ist ohne Schwierigkeit zu emendieren. Anstatt: καὶ τὸ δὲ τινὸς εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ θεός. τοῦ δὲ τινὸς εἶναι τοῦ υἱός muss es heissen: καὶ τὸ δὲ εἶναι τοῦ υἱοῦ τὸ θεός· τὸ τὲ τινὸς εἶναι τὸ υἱός.

ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἀλλ' οὐ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς. ἄλλος τρόπος ὑπάρξεως οὗτος, ἄληπτός τε καὶ ἄγνωστος, ὥσπερ καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ γέννησις und ib. 828 D ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως κατά τε τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν.

Der Beweis dafür, dass Amphilochius mit seiner Umdeutung des Ausdrucks das vom Zeitinstinkt Gesuchte richtig getroffen hatte, liegt in der raschen Verbreitung des neuen Terminus. Anfangs des 5. Jahrhunderts ist er eingebürgert. Er ist aufgenommen worden, vielleicht zuerst von dem Verfasser[1]) der zwei letzten Bücher von Basilius contra Eunomium, vergl. Ps. Bas. c. Eun. IV; M. 29, 681 A 685 A. Dann von Kyrill von Alexandrien. Für seinen Sprachgebrauch, der hier besonders interessant ist, nenne ich nur de sancta et consubstantiali trinitate M. 75, 697 D 740 D 973 D. Dass der Terminus bei Theodor von Mopsveste nicht vorkommt — wenigstens ist er mir dort nicht aufgestossen —, wird an der Ueberlieferung seiner Werke liegen. Theodoret hat ihn; vergl. z. B. haeret. fab. comp. ed. Schulze IV S. 388. Hierher wären auch die pseudojustinischen quaestiones et responsiones zu stellen[2]).

1) Funk's gediegene Abhandlung über diese beiden Bücher (Kirchengesch. Abh. II, 291 ff.), deren Resultat (Didymus der Verfasser) so grossen Beifall gefunden hat, kann nicht als abschliessend betrachtet werden. Das Material, das Funk zum Erweis seiner These vorlegt, ist Ps. Basilius nicht bloss mit Didymus, sondern auch noch mit mehreren andern gemeinsam. Wo aber Ps. Basilius zweifellos Eigenes bietet, da weicht sein Sprachgebrauch bestimmt von dem des Didymus ab. Eben der Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως ist eines der gegen Didymus entscheidenden Argumente. Denn in die Terminologie des Didymus passt er schlechterdings nicht.

2) Der auf den Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως sich stützende Einwand gegen Harnack's Diodorhypothese muss also jetzt ebenso, wie die Berufung auf die Verwendung von δεσπότης für Christus, in Wegfall kommen. Um nicht in falschen Verdacht zu geraten, muss ich jedoch aussprechen, dass mir noch eine Reihe von Gegenargumenten übrig bleibt und dass mir der handschriftlich überlieferte Titel durch innere Gründe vollkommen gesichert erscheint. Was Erhard Byz. Zeitschr. 1889 S. 610 f. gegen Theodoret's Autorschaft vorbringt, reicht bei weitem nicht aus,

Den Mut und die Kunst, Termini auszuprägen, hat Amphilochius in der Christologie noch besser erweisen können, als in der Trinitätslehre. Was im Vergleich mit seinen Freunden seine Schwäche war, wurde hier erst recht zu seiner Stärke. Ihn hinderte keine philosophische Reflexion, das, was ihm Forderung des Glaubens zu sein schien, nach jeder Seite hin ganz auszusprechen und Antithesen nebeneinanderzusetzen mit der Forderung, sie als Einheit zu denken.

Schon die Grundstriche der Christologie sind bei ihm kräftiger gezogen, als bei den übrigen Kappadoziern. Dass der orthodoxe Glaube auf die Formel: „zwei Naturen in einer Person“ zu bringen ist, hat er Apollinaris gegenüber alsbald gefasst und diese Formel häufiger und zuversichtlicher, auch als Gregor von Nazianz, verwendet, vergl. Fragm. XII, XV $^{b-f}$, XVI, XIX ^{b}, XXII. Für die Sicherheit, mit der er sich in ihr bewegt, ist nichts so bezeichnend, wie die Leichtigkeit, mit der er sie terminologisch variiert und ihre verschiedenen Seiten herausdreht. Unverkennbar verfolgt er die bei Gregor von Nazianz (ep. 101; M. 37, 101 A/B ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει) erst schwach sich ankündigende Tendenz, die Terminologie der Trinitätslehre auf die Christologie zu übertragen. Rundweg nach Analogie des Trinitätsdogmas δύο οὐσίαι anstatt δύο φύσεις zu sagen, hat zwar auch er Bedenken gehabt. Er sagt höchstens Fragm. XXII διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν, vergl. XV ^{c} die Polemik gegen die, die sagen, Christus sei μιᾶς οὐσίας. Aber unerschrocken spricht er schon aus, dass der eine Christus nach zwei Seiten hin ὁμοούσιος gewesen sei, Fragm. XXII ὁμοούσιον... τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τῇ μητρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, vergl. Fragm. X ^{b} μηδὲ ἑτεροούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκί. Selbst bei den Ausdrücken für Person ist er schon nahe an den vom offiziellen griechischen Dogma erst viel später erreichten Punkt gelangt, ὑπόστασις auch in der christologischen Formel zu verwenden, vergl. Fragm. XXII οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν. Man wird an den Abendländer Tertullian erinnert, wenn man dieses Wohlgefallen des Amphilochius an der exakt ausgeführten und genau korrespondierenden Formel wahrnimmt. Im Orient ist

---

um die Gegeninstanzen zu entkräften. „Ein paar Stichproben“ können kein richtiges Bild geben.

das etwas Neues, ein Zeichen, wie die trinitarische Formel, kaum festgestellt, kraft ihres eigenen Schwergewichts weiter wirkt.

Es scheint, dass Amphilochius eine Bestätigung der Formel: zwei Naturen — eine Person in dem Namen Ἰησοῦς Χριστὸς fand. Denn wie er Χριστὸς in Uebereinstimmung mit den übrigen Kappadoziern zunächst als Bezeichnung der Gottheit verwendet (or. 1, 36 B 41 C Fragm. III[c], XV[c] und [d]), so Ἰησοῦς für die Menschheit Fragm. II ὁ ἐκ τοῦ Δαβὶδ ἐν ὑστέροις καιροῖς τεχθεὶς Ἰησοῦς, vergl. or. 4, 76 A und B 77 B 81 C in s. Steph. 101, 17. Der Doppelname Ἰησοῦς Χριστὸς findet sich nur einmal, doch an einer dogmatisch wohlerwogenen Stelle (Fragm. XV[a]). — Kann auch die eben ausgesprochene Vermutung mangels eines genau festgestellten Textes nicht exakt bewiesen werden, so gibt ihr dafür Bas. ep. 8; M. 32, 252 B einen weiteren Rückhalt.

Die zwei Punkte, auf die es in der Grundformel vor allem ankam, Vollständigkeit der menschlichen Natur und Identität der Person, hat Amphilochius an mehreren Stellen ausdrücklich festgelegt. Was den ersteren betrifft, so hat er nicht nur die Homousie der σάρξ Christi mit der unsrigen in längerer Beweisführung dargetan (Fragm. X[a—c]), sondern auch bestimmt ausgesprochen, dass der Menschheit Christi volle Freiheit des Willens zuzuschreiben sei. Er trägt kein Bedenken, rund von einem doppelten freien Willen in dem geschichtlichen Christus zu sprechen Fragm. XVI τὸν Χριστὸν . . . κατ' ἄμφω τῶν ἐξ ὧν ἐστι κατὰ φύσιν αὐτεξούσιον καὶ ἐνεργῆ καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον. — Auch bei ihm ist jedoch zu konstatieren, dass dieser decidierte sachliche Gegensatz gegen Apollinaris auf den Sprachgebrauch keinen Einfluss ausgeübt hat. Er nennt die Menschheit ebenso gut σάρξ wie ἄνθρωπος (vergl. nam. die Stellen, wo das eine durch das andere aufgenommen wird, Fragm. I, VII, XI, XII); er redet bald von σάρκωσις (or. 1; 40 A Fragm. VIII), bald von ἐνανθρώπησις (or. 4; 72 A in mesopent. 129 A), von σάρκα γίγνεσθαι (Fragm. III[a]), wie von σάρκα ἀναλαμβάνειν (or. 4; 69 A Fragm. X) und von ἄνθρωπον γίγνεσθαι (or. 4; 68 B).

Was den zweiten Punkt anlangt, so kann man von Amphilochius nicht erwarten, dass er sich um das Problem bemüht, wie psychologisch die Einheit der Person möglich sei. Das

Dass ist ihm unbedingtes Postulat, vergl. Fragm. XV[d] ἕνα υἱὸν mit offenbarer Spitze gegen den Vorwurf der δύο υἱοὶ XV[d] εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ διτταὶ φύσεις und XIX[b]. Und, wie schon früher hervorgehoben, liebt er es, sich in die Paradoxien zu versenken, die sich hiedurch ergeben, vergl. or. 1; 40 C 2; 52 C 3; 61 A 65 A 4; 68 A 5; 92 A.

Aber wenn Amphilochius die Frage, in welcher Form die Identität der Person vorstellbar sei, nicht empfand, das Problem, wie die in dem einen Christus verbundenen Naturen sich zu einander verhalten, ist ihm in seiner Bedeutung aufgegangen. Und hier sieht man ihn noch energischer als Gregor von Nazianz auf eine präzise Bezeichnung der ἕνωσις hindrängen. Aber in charakteristischem Unterschied von Gregor von Nazianz fand er es unmöglich, die Art der ἕνωσις in einem einzigen Terminus zu beschreiben. Er fühlte sich gezwungen, zwei entgegengesetzte Prädikate zur Definition der Vereinigung paradox mit einander zu verbinden, Fragm. XV[d] ἕνα υἱὸν δύο φύσεών φημι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, XIX[b] δύο φύσεις ... καὶ εἶναι καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν, vergl. XV[f] ὥσπερ γὰρ τὸ τὴν ἕνωσιν χωρίζειν τῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότριον . . ., οὕτω καὶ τὸ συγχέειν τὰς φύσεις, τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἀλλότριον χριστιανισμοῦ, XIX[a] ἡ σὰρξ ... ἀδιαιρέτως . . . ἐστὶν αὐτῷ.

Die Motive, die den Amphilochius zur Aufstellung dieser komplizierten Formel bewogen, sind in den uns erhaltenen Resten seiner Schriftstellerei vollkommen klar entwickelt.

Ein Grund, die beiden Naturen streng auseinanderzuhalten, ergab sich für ihn vor allem von dem Leiden Christi aus. Jederzeit hat er in der Polemik gegen Apollinaris und Eunomius auf diese Tatsache hingewiesen, als auf den Punkt, wo die Notwendigkeit, in dem geschichtlichen Christus zwei Seiten zu unterscheiden, am überzeugendsten sich offenbare: die Gottheit ist ihrem Begriff nach ἀπαθής; das, was leidet, kann nur ein ἄνθρωπος sein, vergl. or. 4; 69 C Fragm. I, II, III[c], VII, XI, XII, XV[b—d]. Der Idee eines leidenden Gottes steht er noch ferner als Gregor von Nyssa. So stark hat er den Kontrast zwischen dem leidenden Menschen und dem vom Leiden unberührten Gott hervorgehoben, dass ihm selbst einmal, wenigstens

in der Formulierung, die Einheit der Person zergeht in s. Steph. 101, 4 f. ἄλλου γὰρ πάσχοντος ἄλλος οὐ δειλιᾷ καὶ ἀνθρώπου σταυρουμένου θεὸς οὐ ταράττεται (man erinnere sich an Gregor von Nazianz: kein ἄλλος καὶ ἄλλος). Doch ist auch die wohlüberlegte andere Stelle bei Amphilochius daneben zu halten Fragm. XII ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον καὶ οὐκ ἐκ προσώπου θεότητος.

Der Zweck, den Amphilochius mit dieser Forderung einer säuberlichen Scheidung der beiden Naturen verfolgt, ist zunächst wie bei den andern Kappadoziern ein apologetischer. Amphilochius versucht jedoch die Notwendigkeit, dass gerade ein Mensch gelitten habe, auch auf ein tieferes positives Interesse zu gründen. Er nimmt zu diesem Zweck eine Idee auf, die letztlich von Irenäus herstammt. Bei den andern Kappadoziern findet sie sich nicht. Vielleicht hat Marcellus von Ankyra oder Methodius sie dem Amphilochius übermittelt. Der Sieg eines Gottes über Leiden, Sünde und Tod, macht Amphilochius geltend, wäre noch keine grosse Heldentat. Für Menschen musste ein Mensch das Gesetz erfüllen und den Tod erleiden in s. Steph. 95, 28 ff. τοῦτο δὲ ποιῶ, ἵνα μὴ αὐθεντίᾳ ἀλλὰ συμπαθείᾳ τὸν ἄνθρωπον ἐλευθερώσω. εἰ γὰρ ἀνθρώπου ἁμαρτήσαντος θεὸς ἦν ὁ κατορθώσας, οὐ μέγα ἦν τὸ κατόρθωμα. νῦν δὲ διὰ τοῦτο ἄνθρωπος γέγονα καὶ ὑπὲρ τοῦ καταλύσαντος τὸν νόμον τὸν νόμον ἐπλήρωσα, ἵνα τῇ οἰκειότητι τοῦ κατορθώσαντος ἐναβρύνηται τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος, vergl. ib. 99, 19 ff. Man beachte, wie in dieser Ausführung neben dem Leiden auch das Handeln, die Gesetzeserfüllung, in ihrem Wert anerkannt wird.

Doch hat Amphilochius den Gedanken, dass der Erlöser wirklicher Mensch gewesen sein müsse, nicht in alle Konsequenzen verfolgt. Er hat nicht, wie man erwarten möchte, auch eine Entwicklung des Menschen Jesus angenommen. Wenigstens hat er an der einzigen Stelle, wo er auf die Frage eingeht (Fragm. VIII), das προκόπτειν κατὰ τὴν ἡλικίαν auf ein ἀνδροῦσθαι κατὰ φύσιν τοῦ σώματος beschränkt und im übrigen das in Luc. 2,52 geschilderte Wachstum auf das Wachsen Christi in den Gläubigen bezogen. Man könnte freilich auf das Beispiel Gregor's von Nyssa hinweisen, der das eine Mal eine Entwicklung abzulehnen scheint, während er anderwärts sie ver-

tritt. Die Möglichkeit, dass das auch auf Amphilochius zutrifft, ist zuzugeben. Aber es fragt sich doch, ob nicht Amphilochius deutlicher als Gregor von Nyssa gefühlt hat, dass die Annahme einer Entwicklung Jesu zu zwei πρόσωπα führt.

Mag Amphilochius über diesen Punkt gedacht haben, wie er will, die Gründe, die er für die Selbständigkeit der menschlichen Natur neben der göttlichen vorbrachte, waren für ihn hinreichend, um aus ihnen eine Konsequenz für die Art der Einigung abzuleiten. Es ergibt sich für ihn daraus, dass die ἕνωσις eine ἀσύγχυτος, ἄτρεπτος war Fragm. XV[d] ἕνα υἱὸν δύο φύσεων ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ib. XV[f] τὸ συγχέειν τὰς φύσεις . . . ἀλλότριον χριστιανισμοῦ XIX[b] δύο φύσεις . . . καὶ εἶναι καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως . . . ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν. Indem Gregor diese bestimmte Folgerung zieht, hat er die Idee einer ἕνωσις κατ' οὐσίαν indirekt abgewiesen. Er scheint aber auch den von seinen Freunden so gern verwendeten Ausdruck κρᾶσις nicht gebilligt zu haben. Gebraucht hat er ihn jedenfalls nirgends, obwohl Gelegenheit dazu vorhanden war; er hat neben ἕνωσις nur κοινωνία (Fragm. XIX[a]) und συνδραμεῖν (Fragm. XV[d]) verwendet.

Amphilochius hat auch nicht wie Gregor von Nyssa angenommen, dass nach der Auferstehung der Unterschied der beiden Naturen verschwinde. Mehreremale spricht er sich klar darüber aus, wie er sich die erhöhte Menschheit vorstellt, Fragm. X[a—c] XIX[a—b]. Unter Berufung auf die Erscheinung des Auferstandenen hebt er hervor, dass das menschliche σῶμα Christi nach der Auferstehung zwar ἀπαθὲς, ἀθάνατον, πνευματικὸν geworden, aber doch ein menschliches geblieben sei, so dass auch nach der Erhöhung noch die zwei Naturen unvermischt existieren. Die Anschauung Gregor's von Nyssa, dass die σάρξ nach der Auferstehung die ἰδιώματα τῆς θεότητος annimmt, ist dadurch ausgeschlossen. — In diesem Zusammenhang ist auch die Ausführung in Fragm. XIV beachtenswert. Die Erhöhung der caro durch den deus beschreibt Amphilochius nur mit den Worten: dextera sede dignam faciens (vergl. Fragm. XIX[a] τῆς αὐτῆς ἠξιωμένη καθέδρας). Er sagt nicht wie Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, dass auch der ἄνθρωπος selbst zum θεὸς oder Χριστὸς wird. Und wie nahe hätte dieser Gedanke dort gelegen.

Dieser Grundanschauung einer ἕνωσις ἀσύγχυτος entsprechen auch die Bilder, die Amphilochius für die Vereinigung der beiden Naturen verwendet. Er nennt die Menschheit den ναὸς des Logos (Fragm. XV[d]), er spricht vom ἐνοικεῖν des Logos (or. 4; 84 C Fragm. XII), von einem ὑπέρχεσθαι τὸ σῶμα (in s. Steph. 95, 3 96, 31 97, 19) — lauter Bilder, die bei den Antiochenern vorzugsweise üblich waren.

Ganz in deren Sinne ist es auch gedacht, wenn Amphilochius — hierin freilich nur eine auch von seinen Freunden vertretene Idee verschärfend — die εὐαγγελικαὶ φωναὶ säuberlich auf die beiden Naturen verteilt wissen will, vergl. Fragm. XI und XII.

Aber auf der andern Seite muss auch Amphilochius das Interesse anerkennen, die von einander unterschiedenen Naturen nahe zusammenzurücken. Denn die Erlösung besteht auch für ihn darin, dass die Menschheit von der Gottheit durchdrungen, das Sterbliche vom Unsterblichen verschlungen wird u. ä., vergl. or. 1; 36 B Fragm. III[a] und [c] X[a—d]. Und auch der Tod Christi gewinnt ihm volle Bedeutung nur dadurch, dass der Logos in Beziehung dazu steht. Dass ein ἄνθρωπος ὑπὲρ ἀνθρώπων sterben müsse, ist ihm erst die eine Seite der Sache. Ebenso fest steht ihm das andere, dass nur ein Gott den auf der ganzen Menschheit lastenden Fluch lösen kann. Wie Irenäus verbindet er die beiden Gesichtspunkte miteinander in s. Steph. 95, 27 ὑπομένω θάνατον, ἵνα καὶ ὡς θεὸς λύσω τὴν ἀπόφασιν καὶ ὡς ἄνθρωπος ὑπὲρ ἀνθρώπων καταδέξωμαι τὸν θάνατον.

Aber Amphilochius hat nun keine Möglichkeit gesehen und auch kein Bedürfnis empfunden, diese zweite Reflexion mit der ersten innerlich auszugleichen. Er begnügt sich damit, aus ihr ein neues Prädikat für die ἕνωσις abzuleiten und dieses paradox dem zuerst aufgestellten an die Seite zu setzen. So gewinnt er bereits die nachmals so bedeutsame Formel, dass die ἕνωσις ebenso als ἀσύγχυτος (ἄτρεπτος), wie als ἀδιαίρετος gedacht werden müsse, vergl. die oben zitierten Stellen Fragm. XV[d], XV[f], XIX[a] und [b].

Die komplizierte Regel, auf die Amphilochius die Christologie gebracht hatte: δύο φύσεις — εἷς Χριστὸς, ἕνωσις ἀσύγχυτος καὶ ἀδιαίρετος, hatte ihre Probe zu bestehen an der Deutung der beiden grossen Heilstatsachen, auf deren richtiges Verständnis vollends seit Apollinaris die theologische Arbeit sich

zuspitzte. An der Definition des Todes und der Geburt musste es sich zeigen, ob Amphilochius wirklich gleichzeitig das doppelte Interesse wahren konnte, die Gottheit in die Geschichte hereinzuziehen, ohne ihr doch zu nahe zu treten. — Hinsichtlich des Todes Christi waren von Amphilochius die beiden widerstreitenden Sätze behauptet worden, dass die Gottheit ἀπαθής ist und dass sie das Leiden der Menschheit sich aneignet (οἰκειοῦται Fragm. XV[d]). Mit geradezu erstaunlicher Schärfe weiss Amphilochius jedoch den Widerspruch zu schlichten. Man meint schon einen Kirchenvater des 6. Jahrhunderts zu hören. wenn man seine präzisen Definitionen vernimmt. Er erklärt, dass zwar das Subjekt (der Gott) das Leiden sich angeeignet habe, aber die göttliche φύσις dabei ἀπαθής geblieben sei, vergl. Fragm. XV[d] πάσχει τοίνυν ὁ Χριστὸς οὐ θεότητι ἀλλ' ἀνθρωπότητι. τουτέστι Χριστὸς ἔπαθε σαρκί, ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης (σαρκί?) ἔπαθεν . . . ἡ ληφθεῖσα πάσχει φύσις, ἡ δὲ λαβοῦσα ἀπαθὴς μένει . . . ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ διτταὶ φύσεις, ἡ ἀπαθὴς τὸ τῆς παθητικῆς οἰκειοῦται in s. Steph. 97, 12 f. συνέπαθον τῷ παθητῷ σώματι, ἀλλ' οὐκ ⟨ἔπαθον⟩. θεοῦ γὰρ φύσις οὐ περιπίπτει πάθει.

Nicht ganz ebenso klar ist seine Lösung des Rätsels der Geburt, speziell seine Stellungnahme gegenüber dem Titel θεοτόκος. Selbst gebraucht hat Amphilochius diese Bezeichnung in den uns erhaltenen Schriften nie. In or. 1 und 2, wo man das θεοτόκος erwarten sollte, preist er wohl das Wunder der Jungfraugeburt und steigert es zu einer Geburt clauso utero,. aber jenen Ehrennamen nimmt er nicht in den Mund. Und eine Formulierung wie die in Fragm. XII τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ — τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι λόγῳ sieht aus, wie wenn das θεοτόκος abgelehnt werden sollte. Aber Amphilochius entwickelt auf der andern Seite doch wieder Gedanken, die den Namen als auch für ihn annehmbar erscheinen lassen. Er betont ausdrücklich, dass die ἕνωσις zwischen Gottheit und Menschheit eine ἕνωσις ἐκ μήτρας war (Fragm. XV[f]): gewiss hat er damit der Auffassung entgegentreten wollen, dass der Logos in seiner Menschheit nur wie etwa in einem Propheten gewohnt habe. Und wenn er von Maria sagt: or. 1; 41 A ἡ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον σωματικῶς οὐσιώσασα, vergl. or. 2; 56 C μέγα σοι

τὸ σαρκὶ βαστάσαι τὸν τὰ πάντα βαστάζοντα, so ist darin in nuce schon der ganze Gedankengang enthalten, auf Grund dessen später Leute, wie die skythischen Mönche, das θεοτόκος vertreten haben. Mit dem οὐσιώσασα ist sachlich dasselbe gesagt, wie mit θεοτόκος, aber zugleich durch den Zusatz σωματικῶς der Anstoss, den der Name geben konnte, beseitigt.

Wenn Amphilochius in diesen Formeln eine weit spätere Orthodoxie vorausnehmen konnte, so beruht das zuletzt darauf, dass bei ihm zwei Motive in ganzer Kraft nebeneinander wirkten, die die offizielle griechische Theologie erst successive und nach schwerem Ringen zusammenzuspannen sich gewöhnte. So sehr Amphilochius mit den Antiochenern die Scheu vor einer σύγχυσις der beiden Naturen teilt, ebenso entschieden steht er auf alexandrinischem Boden, wenn er einen Gott und nicht einen erhöhten Menschen als Erlöser forderte. Und auch darin traf er schon den Ton der Orthodoxie des 6. Jahrhunderts, dass dieses zweite Interesse doch das schliesslich entscheidende bei ihm war. Das ἓν πρόσωπον, in dem die beiden Naturen zusammenlaufen, ist nicht etwas aus Göttlichem und Menschlichem gemischtes, sondern nur das des Gottes. Ich erinnere daran, wie er in der Predigt überall darauf ausgeht, den historischen Christus als den in menschlicher Hülle sich versteckenden Gott erkennen zu lehren (vergl. S. 72 ff.). Durch diesen Accent, den er auf die Gottheit legte, kam freilich ein innerer Widerspruch in seine Christologie hinein. Trotz der gegenteiligen Versicherungen wird das Tun und Leiden der Menschheit dadurch in Schein verwandelt. Von dem Willen der Gottheit hängt es ab, ob die Menschheit überhaupt einem Leiden unterliegt (in s. Steph. 97, 26 λυθῆναι αὐτὸ συνεχώρησα); an und für sich konnte der Logos schon während des irdischen Lebens seinem Leib die Qualitäten geben, die er nach der Auferstehung besass (Fragm. X[b]); das Weinen Jesu wird eine blosse πραγματεία (or. 3; 64 B); das angstvolle Gebet in Gethsemane nur ein Spiel mit dem Teufel (in s. Steph.) und vom Tod Jesu kann Amphilochius selbst den starken Ausdruck brauchen (98, 14) νεκροῦ ὑπεισελθὼν σχῆμα. Aber dieser Widerspruch darf nicht Amphilochius speziell als Schuld angerechnet werden. Denn den eben beschriebenen Doketismus hat die ganze griechische Theo-

logie nie überwunden. Er war unvermeidlich, wenn man das ὁμοούσιος anerkannte.

Die Theologie des Amphilochius liefert noch einmal einen Beweis dafür, dass die Kappadozier auch in der Christologie zu klareren Anschauungen vorgedrungen sind, als man bisher von ihnen behauptete. Sie haben im Wesentlichen die Terminologie geschaffen, mit der man später operierte. Aber welche Gegensätze schliesst diese Richtung in sich! Nicht nur in den Einzelheiten der Theologie, sondern auch in der religiösen Stimmung. Nimmt man hinzu, dass die Kappadozier mit den Antiochenern gute Beziehungen unterhielten und Gregor von Nyssa — gerade er! — an Theophilus von Alexandrien ein dogmatisches Schreiben richtete, dann erscheint die Einmütigkeit der Orthodoxen ausgangs des 4. Jahrhunderts vollends im Licht eines über allenthalben lauernden Konflikten errichteten Bundes. Daran, dass man über diese Differenzen friedlich hinwegsah, kann man ermessen, wie stark die Angriffe der Arianer und Apollinaristen der Kirche zusetzten. Erst als die Spannung nach dieser Seite hin nachliess, konnten jene Unterschiede zu Kämpfen innerhalb der Kirche führen.

Amphilochius wäre nur zur Hälfte gewürdigt, wenn nicht auch seiner Exegese Beachtung geschenkt würde. Auf dieses Gebiet fühlte er sich ja durch Begabung und Neigung vornehmlich hingewiesen, und was er auf ihm geleistet hat, steht an innerem Wert höher als seine dogmatischen Formulierungen. Hier ist er, der sonst beträchtlich Schwächere, seinen Freunden sogar in manchem überlegen. Um das deutlich zu machen, ist es jedoch notwendig, nochmals auf die Kappadozier überhaupt und ihre Bedeutung für die Exegese zurückzugreifen.

An dem Fortschritt, den die Exegese in der griechischen Kirche im 4. Jahrhundert machte, haben auch die Kappadozier Anteil gehabt. Es ist eine Einseitigkeit, wenn man das Verdienst, die Vorherrschaft der allegorischen Methode bekämpft zu haben, ausschliesslich den Antiochenern zu gut schreibt. Ohne alle Frage sind sie die entschlossensten Vertreter einer — man verzeihe der Kürze halber den Ausdruck — historischen Exegese. Aber betrachtet man sie als den einzigen Faktor, der auf eine Entwertung der Allegorie hinwirkte, so führt das zu

einer doppelten Unzuträglichkeit. Zunächst muss dann mehr als eine Persönlichkeit mit der antiochenischen Schule in Zusammenhang gebracht werden, die in Wirklichkeit ihr gegenüber selbständig ist, wie z. B. Isidor von Pelusium. Zweitens aber verschliesst man sich durch diese Verengerung des Gesichtswinkels das Verständnis für die innere Beziehung, die zwischen der Bewegung auf exegetischem Gebiete und der grossen dogmatischen Frage der Zeit stattfand.

Die theologische Situation, wie sie seit dem Auftreten des Arianismus sich gestaltet hatte, erzwang geradezu bei den Orthodoxen einen wenigstens relativen Verzicht auf Allegorie und das Eingehen auf eine rationelle Exegese. Die Arianer kämpfen ja nicht bloss mit Aristoteles, sondern mit Bibelstellen, und mit mehr sachlichem Verständnis als frühere Häretiker wussten sie im Alten und Neuen Testament die für ihre Anschauung zeugenden Texte zu finden. Mit allegorischer Exegese war demgegenüber auf die Dauer nichts auszurichten. Es musste versucht werden, in kunstgerechter Methode ihnen die Stütze, die sie in biblischen Worten suchten, zu entreissen. — Zu diesem Impuls kam, in der gleichen Richtung wirkend, die mächtige Anregung, die Marcellus von Ankyra auch seinen Gegnern gab [1]).

In der Auseinandersetzung mit diesen Gegnern bildet sich bei den orthodoxen Theologen allmählich ein das Gepräge exakter Wissenschaft tragendes exegetisches Verfahren heraus, durch das man die dicta probantia der Häretiker mit dem orthodoxen Standpunkt in Einklang zu setzen suchte. Kunstgriffe, die der Einzelne erfand, wurden rasch Gemeingut. Männer der verschiedensten Art steuerten je nach ihren Gaben zu diesem com-

1) Dilthey hat in einer von den Theologen nicht genügend beachteten geistvollen Abhandlung (die Entstehung der Hermeneutik. Philos. Abhandlungen Christoph Sigwart gewidmet. Tübingen 1900) auf einen Einfluss hingewiesen, der von Seiten der profanen Wissenschaft her erfolgt sein könnte. Er stellt die Hypothese auf, dass in dem Kampf der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule sich der Gegensatz zwischen der alexandrinischen und der pergamenischen Philologie wiederhole. So lehrreich die von Dilthey aufgezeigte Parallele ist, so ist doch, so viel ich sehe, kein Beweis dafür zu erbringen, dass ein direkter Zusammenhang stattfand. Den Hebel der Entwicklung hat dieser Einfluss von aussen her jedenfalls nicht gebildet.

mon sense bei. Auch ein Epiphanius hat auf diesem Gebiet wirkliche Verdienste.

Die Kappadozier[1]) stehen dabei in der vordersten Reihe und sie sind vielleicht der beste Beweis dafür, wie gebieterisch die Zeit den Verzicht auf die allegorische Methode wenigstens in der Polemik verlangte. Ihnen, den Origenesschülern, stak eigentlich die pneumatische Exegese im Blut, und gelegentlich verrät es sich bei ihnen noch, wie gern sie auf diesem Wege sich über die Schwierigkeiten der Auslegung hinweggeholfen hätten. Basilius hat in dem ersten der Briefe, in denen er die Beweisstellen der Arianer bespricht, das Problem von Mark. 13, 32 neben der historischen Deutung auch noch dadurch zu bereinigen versucht, dass er ὑψηλότερον τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ prüft und an die θύρα τῆς γνώσεως klopft (ep. 8; M. 32, 256 B ff.). Und Gregor von Nyssa spricht einmal seinen Aerger über die „jüdische“ Exegese des Eunomius offen aus c. Eun. III; M. 45, 576 D τί μοι πρὸς ταύτην ἐρεῖ τὴν φωνὴν ὁ τῆς λέξεως δοῦλος, ὁ τῷ ἤχῳ τῶν συλλαβῶν Ἰουδαϊκῶς προσκαθήμενος? Aber trotzdem haben sie der Aufgabe einer exakten Exegese sich nicht zu entziehen vermocht, und gerade ihre Deutung der betreffenden Stellen hat am meisten Anklang bei den Zeitgenossen gefunden.

So wenig nun ein Zweifel darüber aufkommen kann, dass diese methodische Exegese vielfach nur ein Mittel war, den wahren Sinn des Textes zu verdunkeln, ebenso unleugbar ist, dass bei diesen Versuchen der Sinn für die Erfordernisse einer gründlichen Auslegung sich schärfte. Auf ein Vierfaches ist bei den Kappadoziern hinzuweisen.

Erstens auf das verstärkte Interesse, das sie wie andere ihrer Zeitgenossen der genaueren Abgrenzung des Kanons widmeten. Es bestand zwar zwischen den Orthodoxen und ihren

1) Das in Betracht kommende Material ist in dem fleissigen Büchlein von H. Weiss (die grossen Kappadozier als Exegeten. Braunsberg 1872) ziemlich vollständig gesammelt, nur zu schematisch geordnet und zu sehr apologetisch beleuchtet. — Für Gregor von Nazianz gibt Ullmann (Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmstadt 1825 S. 533 ff.) einiges Wenige. — Für Gregor von Nyssa vergl. die knappen, aber zutreffenden Bemerkungen von Diekamp, die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa S. 27 ff.

Gegnern kein Streit über Kanonizität und Nichtkanonizität eines bestimmten Buches; höchstens das Urteil über die Apokalypse könnte durch den Gegensatz zu Apollinaris mit beeinflusst worden sein. Dennoch ist gewiss, dass das allenthalben in der Zeit wahrnehmbare Bemühen, den Umfang des Kanons festzustellen, eines und nicht das letzte seiner Motive in der durch den dogmatischen Streit hervorgerufenen kritischeren Stimmung hat. Aus dem Kreis der Kappadozier sind zwei Kanonsverzeichnisse hervorgegangen, das des Gregor von Nazianz und das des Amphilochius von Ikonium. Dazu kommt noch des Amphilochius Schrift περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς. Aber auch bei Basilius merkt man aus seiner Ermahnung an die Mönche sermo asc. M. 31, 649 B τὰ ἐνδιάθετα βιβλία ἀναγινώσκειν, ἀποκρύφοις ὅλως μὴ ἐντυγχάνειν, bei Gregor von Nyssa aus einer gelegentlichen Bemerkung or. in suam ordin. M. 46, 549 A ἤκουσα τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ἐν ἀποκρύφοις . . . λέγοντος, dass sie auf diesen Punkt achteten. Instruktiv für die kanonsgeschichtlichen Zustände ist jedoch, dass die Verzeichnisse der zwei sich so nahestehenden Männer nicht miteinander übereinstimmen. Amphilochius ist der peinlichere. Leider ist das Material, das wir aus seiner Feder besitzen, zu schmal, um daran zu kontrollieren, wie weit er in der Praxis sich an die theoretisch von ihm aufgestellte Norm hält.

Zweitens ist ein Fortschritt darin zu finden, dass die Kappadozier bei der Erklärung der einzelnen Stelle sorgfältiger als früher üblich den ganzen Sprachgebrauch der Schrift berücksichtigen. Formeln wie ἔθος τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, σύνηθες τῇ ἁγίᾳ γραφῇ u. ä. begegnen jetzt sehr häufig. Ich verweise für Basilius nur auf die Schrift de spiritu sancto, für Gregor von Nyssa z. B. auf in hexaëm. M. 44, 101 D 121 A vit. Mos. 44, 357 C 398 C ps. inscr. M. 44, 512 A in cant. cant. M. 44, 841 C/D 936 A 969 A 973 C 1065 D 1072 A 1100 C de beat. M. 44, 1241 B 1249 B 1265 A in illud tunc M. 44, 1304 B c. Eun. II; M. 45, 549 A 556 D adv. Apoll. M. 45, 1157 B, für Amphilochius auf Fragm. VI. An diesem Punkt lässt sich vielleicht am schönsten die allmähliche Ernüchterung der Exegese aufzeigen. Denn Rücksicht auf den allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift nimmt auch die allegorische Methode. Ist

es doch eine ihrer Regeln, die von Philo, Justin, Origenes genau eingehalten wird, bei einem an und für sich unanstössigen Text nur im Einklang mit andern Schriftstellen zu allegorisieren, und der pneumatische Kanonsbegriff liegt dem ganzen Verfahren schliesslich zu Grunde. Denn nur unter der Voraussetzung, dass die Schrift ein lebendiger, von einem Geist durchwalteter Organismus ist, sind diese Kombinationen gerechtfertigt. Am deutlichsten blickt diese Anschauung vom Kanon bei Gregor von Nyssa durch. Aber während man früher die Schrift nur daraufhin durchsuchte, um die einen tieferen Sinn enthaltenden Worte festzustellen, studiert man jetzt, wie ὑποτάττεσθαι, κτίζειν, εἰ μή, ἕως, διά und ἐν und ähnliches dort gebraucht werden. Die philologische Akribie aber, die man bei dieser Gelegenheit üben lernt, wird naturgemäss allmählich Selbstzweck.

Drittens taucht bei den Kappadoziern die Erkenntnis auf, dass die einzelne Stelle aus dem ganzen Zusammenhang zu erklären ist. Die Abhandlung Gregor's von Nyssa über 1. Cor. 15, 28 ist ein glänzender Beweis dafür, wie streng methodisch auch er exegesieren kann, sobald es sich ernsthaft um eine dogmatische These handelt.

Endlich fehlt es auch nicht ganz an der Einsicht, dass jedes einzelne Buch ein Individuum ist, aus dessen Charakter heraus die spezielle Stelle verstanden werden muss. Bei den Erörterungen über Prov. 8, 25 greift man immer auf die Art des ganzen Buches zurück. Einen ähnlichen Versuch macht Gregor von Nyssa aber auch da, wo er die Psalmenüberschriften und den Eccl. zu erklären sich anschickt [1]).

1) Dagegen fehlt den Kappadoziern in bezeichnendem Unterschied von den Antiochenern (und von Epiphanius) der Sinn für Textkritik. Nicht nur waren ihre Kenntnisse dafür nicht ausreichend — den Versuch von H. Weiss, den Kappadoziern wenigstens ein gewisses Verständnis des Hebräischen zuzuschreiben, hat schon Diekamp S. 31 A. 1, nur etwas zu zaghaft, zurückgewiesen —, auch das Interesse ging ihnen ab. Es ist für sie charakteristisch, dass sie niemals bei einer neutestamentlichen Stelle eine abweichende Lesart erwähnen (or. 2 des Gregor von Nyssa in resurr. ist unecht). Beim Alten Testament weisen Basilius (vergl. die Stellen bei Weiss S. 37 f.) und Gregor von Nyssa (Diekamp S. 31 A. 2) zuweilen auf die andern Uebersetzungen hin, aber so viel ich sehe, sind das nur Reminiscenzen aus den Kommentaren des Origenes.

Aber kräftig muss nun betont werden, wie wenig es sich von selbst verstand, dass man die in der Polemik unumgängliche rationelle Exegese sofort auch in den innerkirchlichen, homiletischen Gebrauch einführte. An dem buchstäblichen Verständnis haftete das Vorurteil des Jüdischen, des Profanen. Erbaulicher erschien jedenfalls immer noch eine Auslegung, die den Text in einen höheren Sinn transponierte. Das Problem, das hier vorlag, ist den Kappadoziern voll zum Bewusstsein gekommen. Sie — nicht erst die Antiochener — haben sich grundsätzlich darüber ausgesprochen. Aber interessanterweise in sehr verschiedenem Sinn.

Basilius hat entschlossen die Allegorie auch für die erbauliche Rede abgelehnt. Die Schärfe des Tons, den er anschlägt, fällt bei ihm, dem Verehrer des Origenes, auf: hom. 9 in hexaëm. M. 29, 188 B οἶδα νόμους ἀλληγορίας, εἰ καὶ μὴ παρ' ἐμαυτοῦ ἐξευρὼν ἀλλὰ τοῖς παρ' ἑτέρων πεπονημένοις περιτυχών. ἃς οἱ μὴ καταδεχόμενοι τὰς κοινὰς τῶν γεγραμμένων ἐννοίας τὸ ὕδωρ οὐχ ὕδωρ λέγουσιν . . . καὶ ἑρπετῶν γένεσιν καὶ θηρίων ἐπὶ τὰς οἰκείας ὑπονοίας παρατρέψαντες ἐξηγοῦνται, ὥσπερ οἱ ὀνειροκρῖται τῶν φανέντων ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις πρὸς τὸν οἰκεῖον σκοπὸν τὰς ἐξηγήσεις ποιούμενοι. ἐγὼ δὲ χόρτον ἀκούσας χόρτον νοῶ καὶ φυτὸν καὶ ἰχθὺν καὶ θηρίον καὶ κτῆνος, πάντα ὡς εἴρηται οὕτως ἐκδέχομαι, vergl. hom. 2 in hexaëm. M. 29, 29 C 36 B [1]). — Den prinzipiellen Gegensatz zu Basilius stellt sein Bruder dar. Gregor von Nyssa hat ebenso entschieden das Recht der Allegorie gegenüber Angriffen von kirchlicher Seite her ausdrücklich verteidigt, vergl. bes. in cant. cant. M. 44, 756 B ἐπειδὴ δέ τισι τῶν ἐκκλησιαστικῶν παρίστασθαι τῇ λέξει τῆς ἁγίας γραφῆς διὰ πάντων ἰέναι δοκεῖ καὶ τὸ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν εἰρῆσθαί τι παρ' αὐτῆς εἰς ὠφέλειαν ἡμῶν οὐ συντίθενται, ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι πρῶτον περὶ τούτων τοῖς τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ἐγκαλοῦ-

1) Es zeigt sich bei dieser Gelegenheit wieder einmal (vergl. oben S. 140 A. 2), dass Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf Basilius das Bild des Freundes nach seinen eigenen Wünschen sich zurechtgemacht hat. Denn er rühmt von der Exegese des Basilius or. 43; M. 36, 585 B ὅταν ταῖς ἄλλαις ἐξηγήσεσιν (sc. Βασιλείου ἐντύχω) . . . πείθομαι μὴ μέχρι τοῦ γράμματος ἵστασθαι, μηδὲ βλέπειν τὰ ἄνω μόνον, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω διαβαίνειν καὶ εἰς βάθος ἔτι χωρεῖν ἐκ βάθους, ἄβυσσον ἀβύσσῳ προσκαλούμενος καὶ φωτὶ φῶς εὑρίσκων, μέχρις ἂν φθάσω πρὸς τὸ ἀκρότατον.

σιν ἀπολογήσασθαι ib. 757 A ὧν τὴν διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρίαν εἴτε τροπολογίαν εἴτε ἀλληγορίαν εἴτε τι ἄλλο τις ὀνομάζειν ἐθέλοι, οὐδὲν περὶ τοῦ ὀνόματος διοισόμεθα, μόνον εἰ τῶν ἐπωφελῶν ἔχοιτο νοημάτων, dazu die ganze folgende Ausführung. vergl. in Eccl. M. 44. 620 A. Diesem Grundsatz entsprach seine erbauliche Exegese. Ich verweise ausser den eben angeführten Schriften besonders noch auf de vita Mosis und hebe hervor, dass Gregor selbst in dem Werk, in dem er vorgeblich streng an den Buchstaben sich hält — in hexaëm. M. 44, 68 D 121 D 124 B —, in Wirklichkeit eine ganze Metaphysik in den Text hineinzudeuten versteht. — Gregor von Nazianz hat nach seinem eigenen Ausdruck einen mittleren Standpunkt eingenommen or. 45: M. 36. 637 C/D ὅμως δὲ μέσην χωροῦντες ἡμεῖς τῶν τε πάντη παχυτέρων τὴν διάνοιαν καὶ τῶν ἄγαν θεωρητικῶν τε καὶ ἀνηγμένων, ἵνα μήτε παντελῶς ἀργοὶ καὶ ἀκίνητοι μένωμεν, μήτε περιεργότεροι τοῦ δέοντος ὦμεν καὶ τῶν προκειμένων ἔκπτωτοι καὶ ἀλλότριοι (τὸ μὲν γὰρ Ἰουδαϊκόν πως καὶ ταπεινὸν, τὸ δὲ ὀνειροκριτικὸν καὶ ὁμοίως ἀμφότερα κατεγνωσμένα) κτέ, vergl. die S. 259 A. 1 angeführte Stelle.

Man sieht aus diesen prinzipiellen Erklärungen der Kappadozier, dass die Frage nach dem Recht der Allegorie schon in ihrem Kreise eine brennende war. Wenn ein Mann wie Basilius sie grundsätzlich verwarf, dann darf man wohl urteilen, dass die Zeit, in der sie das Uebergewicht in der Kirche behauptete, jetzt vorbei war. Ganz verdrängt konnte sie nie werden. Denn namentlich im Alten Testament war ja die Umdeutungskunst der Kirche unentbehrlich. Darin fand ein Standpunkt, wie der Gregor's von Nyssa, immer wieder seinen Rückhalt.

Der Wortlaut der Stelle, an der Gregor von Nyssa die Allegorie in Schutz nimmt, berechtigt aber vielleicht noch zu einem weiteren Schluss über die Ausdehnung der Kontroverse in der Kirche. Gregor spricht allgemein von τινὲς τῶν ἐκκλησιαστικῶν, gegen die er seine Ausführung richtet. Aber die Termini, die er im folgenden gebraucht, legen es nahe, bei diesen τινὲς an bestimmte zu denken. Wenn er erklärt (in cant. cant. M. 44, 757 A), keinen Wert darauf zu legen, ob man die δι' ἀναγωγῆς θεωρία Allegorie oder irgendwie anders nennen wolle — vergl. für seinen Sprachgebrauch noch: τροπικὴ θεω-

ρία in cant. cant. M. 44, 964 B 1025 B 1101 A τροπικὴ ἀλληγορία c. Eun. III; M. 45, 573 B —, so sieht der Titel von Diodor's Schrift: τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας wie darauf gemünzt aus. Und beachtet man weiter, wie Gregor zur Rechtfertigung der Allegorie in erster Linie Gal. 4, 24 ins Feld führt, dann erhält der Exkurs Theodor's von Mopsveste zu Gal. 4, 24 (ed. Swete I, 73) über den Missbrauch dieser Stelle ein sehr kräftiges Relief. Das führt auf die Vermutung, dass (zur Zeit Gregor's) zwischen Kappadoziern und Antiochenern über diesen Punkt eine Reibung bestand, und dass speziell die Haltung Gregor's von Nyssa die prinzipiellen Darlegungen der Antiochener wenigstens mit veranlasst hat. Doch kann das selbstverständlich nur als Hypothese vorgetragen werden. Denn, so gut wie es ausser Gregor von Nyssa genug Allegoristen in der Kirche gab, die natürlich sich auf Gal. 4, 24 beriefen, ebenso gut gab es, auch abgesehen von Basilius und den Antiochenern, noch andere Gegner der Allegorie, an die Gregor denken mochte[1]).

Auf dem Hintergrund der innerhalb der kappadozischen Theologie verhandelten Probleme hat man die oben S. 65 ff. analysierte Exegese des Amphilochius zu würdigen. Es ist jetzt ersichtlich, dass Amphilochius, wenn er sich in seinen Predigten — von kleinen Exkursen abgesehen — auf die buchstäbliche Auslegung beschränkt, eine bestimmte Zeitströmung vertrat. Und dass er mit Bewusstsein auf sie einging, darf man wohl aus der Art schliessen, wie er in der Rede am Stephanustag (oben S. 92, 23) ein Lieblingswort der Allegoristen, 2. Cor. 3, 6, verwertet. Den Geist hinter dem Buchstaben entdecken, heisst nach dieser Stelle für ihn nicht, dem natürlichen Sinn einen andern, angeblich tieferen unterschieben, sondern die durch die Worte ausgedrückte Sache ihrer wahren Bedeutung nach verstehen. Aber Amphilochius hat auch etwas gewirkt, um die von ihm vertretene Richtung der Exegese zu fördern. Die Verteidiger der wörtlichen Auslegung hatten erst den praktischen Be-

1) Man erinnere sich auch an Epiphanius Pan. h. 61, 6; ed. Dind. II, 570, 1 f. πάντα τὰ θεῖα ῥήματα οὐκ ἀλληγορίας δεῖται ὡς ἔχει δυνάμεως, θεωρίας δὲ δεῖται καὶ αἰσθήσεως εἰς τὸ εἰδέναι ἑκάστης ὑποθέσεως τὴν δύναμιν. Die Unterscheidung von θεωρία und ἀλληγορία war also vor Diodor und auch ausserhalb der antiochenischen Schule schon üblich.

weis dafür zu erbringen, dass auch bei ihrer Methode Schätze im Text zu finden seien. Amphilochius hat das nach Kräften versucht. Wir besitzen freilich als Probe seiner homiletischen Exegese nur ein einseitiges Material. Die erhaltenen Predigten behandeln sämtlich neutestamentliche Texte. Wie er den spröderen alttestamentlichen Stoff bemeisterte, bleibt dunkel: denn der Anfang der or. 1 lässt nur einen unsichern Schluss zu. Aber sein Verfahren bei den neutestamentlichen Texten zeigt, dass er die Mittel kannte, durch die die Historie an die Gegenwart heranzuziehen ist. Er lässt die Geschichte lebendig wiedererstehen und zwingt den Zuhörer in ein Interesse an der Begebenheit hinein. Jedoch, was ihm besonders hoch anzurechnen ist, er plaudert dabei nicht, wie etwa Basilius von Seleucia, der in Aeusserlichkeiten vielfach an ihn erinnert. Denn er sucht eine Idee, die sich in der Geschichte verwirklicht, als ihren tiefsten Sinn aufzuzeigen. Ueberall in unsern Predigten ist die Person Christi der ideelle Mittelpunkt der Darstellung. Das Konkrete im Text dient ihm nur dazu, dieses Bild in seiner ganzen Majestät leuchten zu lassen.

Die Kraft des Amphilochius hat nicht ausgereicht, um das, was ihm vorschwebte, ganz zu verwirklichen. Seine Phantasie war zu arm und der Sinn fürs Konkrete zu schwach bei ihm entwickelt. Aber er hat doch einen Typus, wo nicht geschaffen, so wenigstens kräftig ausgeprägt, der für die Geschichte der Predigt in der griechischen Kirche bedeutsam wurde. Denn mit seiner Methode der Textbehandlung ist Amphilochius der Vorgänger keines Geringeren als des Chrysostomus. Vielleicht darf man sogar direkt behaupten, dass Chrysostomus Anregung durch Amphilochius erfahren hat. Wenn man die Homilien des Chrysostomus über das Johannesevangelium mit den Ausführungen und Andeutungen des Amphilochius vergleicht — man beachte bei Amphilochius ausser den Predigten über die Heilung des Gichtbrüchigen und die Erweckung des Lazarus auch die Anspielung auf die Sichemitin or. 4; M. 39, 80 C —, so ist man vielfach von der Aehnlichkeit der Gedanken überrascht. Ich führe die Berührungen nicht auf[1]); denn ich bin mir bewusst, dass

1) Doch möchte ich hervorheben, dass die Berührungen zwischen Amphilochius und Chrysostomus den oben geführten Nachweis, dass die

auch eine nicht geringe Zahl von Uebereinstimmungen auf diesem Gebiet noch keinen sicheren Beweis für die Abhängigkeit ergibt. Man hat mit der Tatsache zu rechnen, dass ein grosses Material homiletischer Ideen den Predigern der Zeit gemeinsam ist. Doch scheint mir, dass in diesem Fall die Uebereinstimmungen über das als vulgär Vorauszusetzende hinausgehen. Und ich sehe kein Hindernis für die Annahme, dass Chrysostomus die Predigten des Amphilochius gekannt und von ihm gelernt hat.

Ein Bahnbrecher ist Amphilochius auf keinem Punkt gewesen. Aber er besass in praktischen wie in theoretischen Fragen sichern Instinkt für den kirchlichen Mittelweg und Energie, ihn mutig bis zu Ende zu gehen. Deshalb galt er in der Periode, in der die Kirche den richtigen Standpunkt zwischen zwei Gegensätzen suchte, als einer der berufenen Führer. Aber zu den „grossen“ Kappadoziern ist er doch nie gezählt worden. Und mit Recht. Denn etwas Individuelles, mit seiner Persönlichkeit Verknüpftes, hat er nicht zu schaffen vermocht.

---

zwei auch unter dem Namen des Chrysostomus laufenden Predigten dem Amphilochius zugehören, in keiner Weise unsicher machen. Schon der Stil des Chrysostomus ist von dem des Amphilochius so verschieden, dass man das geistige Eigentum beider niemals verwechseln kann.

Register.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.





